HARALD KLEINSCHMIDT

Comprender la Edad Media

La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval

akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
Understanding the Middle Ages. The transformation of ideas and attitudes in the medieval world

© Harald Kleinschmidt, 2000
Publicado originalmente por The Boydell Press, 2000

© Ediciones Akal, S. A., 2009
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2774-4
Depósito legal: M-32.041-2009

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

HARALD KLEINSCHMIDT

COMPRENDER LA EDAD MEDIA

La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval

Traducción de:
Alfredo Brotons Muñoz y Jorge Díaz Ibáñez

ABREVIATURAS

AAWG: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Gotinga, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge.
BAR: British Archaeological Reports.
CCCM: Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis.
CCSL: Corpus Christianorum. Series Latina.
CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
MGH: Monumenta Germaniae Historica.
AA: Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi.
Capit.: Monumenta Germaniae Historica. Capitularia regum Francorum.
Concilia: Monumenta Germaniae Historica. Concilia.
Const.: Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum.
DDFI: Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden Friedrichs I.
DD Karol. I: Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen.
DD Otto II: Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden Otto des II.
DD Otto III: Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden Otto des III.
Epp.: Monumenta Germaniae Historica. Epistolae (in Quart).
Epp. Karol.: Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Karolini aevi.
Epp. sel.: Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae.
Fontes iuris Germ. ant.: Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi.
Fontes iuris Germ. Ant. N. S.: *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui,* Nova Series.

Libelli de lite: Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum.

LL: Monumenta Germaniae Historica. Leges (in Folio).

LL. nat. Germ.: Monumenta Germaniae Historica. Leges nationum Germanicarum.

Poetae Lat.: Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini medii aevi.

SS: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (in Folio).

SS rer. Germ.: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi.

SS rer. Germ. N. S.: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum,* Nova Series.

SS rer. Lang.: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX.

SS rer. Merov.: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum.

PG: Jean-Pierre Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.*

PL: Jean-Pierre Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina.*

VIÖG: Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung.

VMPIG: Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte.

VSWG: Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte.

VuF: Vorträge und Forschungen, herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte.

INTRODUCCIÓN

Europa es un concepto geográfico sin fronteras hacia Asia y un concepto histórico con perfiles cambiantes.

Edgar Morin[1]

Éste es un libro sobre conceptos. Los conceptos son abstracciones a partir de un mundo de realidades tangibles. Los utilizamos de cara a facilitar nuestras propias reconstrucciones de esas realidades como contenido de nuestros pensamientos y con el objetivo de otorgar un significado a las palabras que empleamos para su expresión. A la interconexión significativa entre reconstrucciones de realidades, lenguaje y conceptos se le ha denominado el triángulo semiótico, lo que implica que los conceptos necesitan ser definidos como una parte de este triángulo semiótico[2]. Definir es el proceso de señalar las fronteras lógicas de los conceptos.

Es aquí donde empieza el problema para el historiador. Tal como ha señalado explícitamente Edgar Morin (n. 1921), director de investigación del renombrado Centre National de Recherches Scientifiques, puede resultar difícil establecer estas fronteras lógicas. En algunos casos las definiciones pueden ser vagas y elusivas antes que precisas. Además, muchas veces los conceptos tienen su propia historia, es decir, sus fronteras lógicas que, una vez establecidas, se mueven a lo largo del tiempo y, en consecuencia, son específicas de determinados grupos, lugares y periodos. Existen varias posibilidades de hacer frente a los problemas de la historia conceptual. Una posibilidad es hacer un escrutinio de las fuentes escritas para determinar los cambios en las definiciones de los concep-

[1] E. Morin, *Penser l'Europe*, París, 1987, p. 27.

[2] Ch. Kay Ogden e I. Armstrong Richards, *The meaning of meaning*, Londres-Nueva York, 1923, pp. 1-23.

tos. Este método nos conduce a buenos resultados en aquellos casos en que los conceptos están explícitamente definidos de forma escrita. Otra posibilidad consiste en examinar las acciones a las que los conceptos fueron trasladados e investigar las pautas de cambio de dichas acciones en diferentes momentos, lugares y en el seno de los grupos. El primer método mencionado sólo puede ser aplicado si las definiciones de los conceptos han sido puestas por escrito y pueden ser objeto de consideración filosófica. El segundo método es bueno en todos los casos donde la comunicación oral prevalece o es utilizada en común con la comunicación escrita. Dado que estos últimos casos son los que nos encontramos a lo largo de la Edad Media, en este libro se aplicará dicho segundo método.

De este modo, la historia conceptual de la cultura medieval se centra en los cambios de los conceptos y trata de situarlos en el contexto de la acción. Michel Foucault (1926-1984) se ha referido ingeniosamente a estos contextos como «espacios de comunicación»[3]. Mediante esta expresión Foucault aludía a unidades reconstruidas de tiempo, espacio y grupos dentro de las cuales es posible una comunicación directa satisfactoria. En otras palabras, Foucault designaba unidades espaciales, temporales o sociales dentro de las que cada persona comunica sus pensamientos sobre un determinado tema mediante secuencias estandarizadas de términos conocidos sin que medien interpretaciones o traducciones. Un espacio de comunicación puede ser definido de tres diferentes maneras: primeramente, en términos espaciales como el área dentro de la cual la comunicación directa puede ser realizada con éxito, por ejemplo, entre los que hablan una misma lengua; en segundo lugar, puede definirse en términos temporales como el periodo dentro del cual dicha comunicación directa es posible, por ejemplo, la lectura de textos en inglés moderno; y, finalmente, es posible realizar una definición en términos sociales como el grupo cuyos miembros se aprovechan de ciertas fórmulas de expresión oral, estilos literarios, jergas y dialectos sociales que son ininteligibles para los de fuera del grupo. Estos tres modos de definir el espacio de comunicación no tienen necesariamente que superponerse, dado que es posible que, por ejemplo, un determinado grupo utilice una jerga profesional extraída de un tipo de lenguaje que ya no es empleado por los miembros de otros grupos que viven en la misma área al mismo tiempo. Igualmente, puede suceder que las palabras de un lenguaje sean incorporadas a otra lengua en la que continúen em-

[3] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, 1969, pp. 216-231 [ed. cast.: *Arqueología del saber,* Madrid, Siglo XXI, 1999]. Hay alguna similitud entre este concepto y el más frecuentemente empleado concepto de mentalidad tal como se refleja en las acciones individuales y de los grupos. Sin embargo, el concepto de espacio de comunicación tiene la ventaja de una mayor flexibilidad gracias a la inclusión en el mismo de las dimensiones espacial y temporal y a su posibilidad de aplicación no sólo a las acciones, sino también a las percepciones.

pleándose tiempo después de haber sido desechadas de la lengua original. Finalmente, es posible que, dentro de un área determinada y al mismo tiempo, los hablantes de distintas lenguas se influyan mutuamente con frecuencia y creen interferencias entre las distintas lenguas que intervienen.

La expresión de Foucault, el espacio de comunicación, también se aplica a los conceptos. Ya que la mayoría de los conceptos cambian, resultan ser específicos de ciertos espacios de comunicación, por lo que es difícil transmitirlos al otro lado de las fronteras de dichos espacios de comunicación. Puede suceder que un determinado concepto se exprese mediante una palabra distinta, o bien sea dividido en varios conceptos que, en un proceso de cambio, se expresen mediante nuevas palabras. También puede suceder que el mismo concepto continúe para ser expresado por diferentes palabras. Y, finalmente, puede haber cambios simultáneos en los conceptos y en el contenido del que esos conceptos son abstracciones, así como en las palabras por medio de las cuales los conceptos se expresan. Empíricamente, este último caso es, con mucho, el más frecuente.

En consecuencia, el proceso de definición de un concepto es innecesario por una triple dificultad: primero, que ningún concepto puede ser definido aislado de la realidad de la que constituye una abstracción ni de la palabra o palabras mediante las que el concepto necesita ser expresado; segundo, que la mayoría de las definiciones de conceptos no son suficientemente verosímiles como para alcanzar un grado de validez que pueda traspasar las fronteras entre los espacios de comunicación; y, en tercer lugar, que las definiciones de muchos conceptos sufren el condicionamiento de interferencias lingüísticas y contactos culturales a través de los cuales pueden introducirse determinados elementos de contingencia en el proceso de definición conceptual. Todos los factores mencionados, en definitiva, se añaden al importante grado de confusión e inestabilidad de la mayoría de las definiciones de conceptos. Cada triángulo semántico dentro del cual un concepto puede ser definido es posible que también pueda formar parte de un conjunto más amplio estructurado a partir de otros diferentes triángulos semánticos, y a su vez es probable que cada triángulo semántico y el mencionado conjunto puedan modificarse a través de las fronteras de los espacios de comunicación.

Los cambios en los triángulos semánticos están más o menos bien registrados. En efecto, pueden reconocerse fácilmente en los casos en que aparecen nuevas palabras o donde la formación de nuevos conceptos requiere su explicación. Sin embargo, dichos cambios pueden no haber quedado registrados en casos donde se producen transformaciones graduales de conceptos preexistentes o bien cambios graduales en el significado de las palabras. Específicamente, estos últimos casos requieren la atención crítica de los historiadores, que tienen que leer las fuentes en-

tre líneas y comparar cuidadosamente las afirmaciones contenidas en una fuente con las aparentemente similares afirmaciones de otras fuentes, bien contemporáneas, anteriores o posteriores. Asimismo, los cambios de las palabras y conceptos pueden no tener siempre lugar al mismo tiempo en todos los grupos utilizando un único y mismo lenguaje, de modo que surge la posibilidad de que el empleo a la vez de diferentes jergas y dialectos sociales les permita aprovecharse de distintos conceptos utilizando las mismas palabras para la expresión de dichos conceptos.

Existe un amplio número de conceptos dentro de cada espacio de comunicación a los que afectan estas dificultades. El análisis y explicación de todos ellos requiere los conocimientos de más de un autor, excediendo los límites de una monografía. Por esta razón la elección de los conceptos incluidos en este libro depende de la definición de los conceptos que se encuentran tras los términos de «Europa» y «cultura». Sin embargo, tal como se mostrará más adelante con mayor detalle, ambos conceptos también se ven afectados por la triple dificultad de conceptualización antes mencionada, lo que significa que las definiciones de «Europa» y «cultura» son inevitablemente vagas y poco precisas. Así, por tanto, los conceptos discutidos en este libro no pretenden ser representativos de todos los aspectos y facetas de la cultura europea a través de las fronteras de los espacios de comunicación. Por el contrario, se ha realizado una selección guiada por cinco prácticos objetivos: primero, comprender el carácter cambiante de la cultura europea a través de las fronteras de los espacios de comunicación; segundo, permitir la diferenciación cultural según los grupos donde se aplique; tercero, describir las principales pautas de cambio de la acción; cuarto, analizar los principales cambios en los marcos legales para el mantenimiento del orden dentro del cual las acciones tienen lugar; y, en quinto lugar, establecer las principales transformaciones en las normas de comunicación como una forma de interacción. Los cambios de estos conceptos se estudiarán dentro de los sucesivos espacios de comunicación en los que se manifestó la cultura europea medieval.

Con relación a los conceptos que pueden o deben ser seleccionados para formar el núcleo de la historia conceptual de la cultura europea medieval, opino que dicha selección puede y debe basarse en criterios existentes en la época. Desde la Baja Edad Media, uno de los más comunes sistemas de orden era el derivado de las *artes liberales*. Este conjunto combinado de teoría general y conocimiento empírico ha excluido los conocimientos especializados transmitidos dentro de las disciplinas académicas de teología, derecho y medicina, e igualmente se ha concebido de forma separada con respecto a los conocimientos técnicos requeridos para los diferentes oficios. Me centraré en los conceptos que convencionalmente han sido incluidos entre las *artes liberales* y que son de aplicación general, más que en los conceptos cuya aplicación se circunscri-

be a una disciplina en particular. Es decir, mientras que excluiré, por una parte, cuestiones relacionadas con la teología, derecho y medicina, y, por otra, referentes a la ingeniería, incluiré asuntos relativos a religión, ley, salud y tecnología hasta el punto en que sean relevantes para la historia conceptual de la cultura europea en su conjunto[4].

Históricamente la conceptualización de la cultura no es de ninguna manera evidente. En cambio, muchos filósofos del siglo XX y científicos sociales, incluyendo a los antropólogos socioculturales, tendían a considerar los conceptos de cultura[5] y sociedad[6] como algo estático, y mantenían la opinión de que se les podía otorgar algún tipo de validez general, permitiendo su aplicación más allá de los límites del espacio y el tiempo. Sin embargo, esta opinión no se sostiene en una investigación histórica debido a una razón que ha sido parcialmente expuesta por Claude Lévi-Strauss en la siguiente afirmación:

> Tanto la historia como la etnografía se refieren a otras sociedades distintas a aquella en la que vivimos. Si esta diferencia es debida a la lejanía en el tiempo o en el espacio, o incluso a la heterogeneidad cultural, es de importancia secundaria comparado con la fundamental similitud de perspectiva...En ambos casos estamos jugando con sistemas de representación que son distintos para cada miembro del grupo y que, en su conjunto, difieren de las representaciones del investigador[7].

Lévi-Strauss muestra la dificultad de comunicarse a través de los espacios de comunicación e insiste acertadamente en que las cuestiones, los conceptos y las palabras sobre y a través de los que nos comunicamos pueden diferir de una sociedad a otra, tanto en el espacio como en el tiempo. Sin embargo, siendo estas observaciones ciertamente profundas, no son suficientemente radicales. Dichas observaciones también se refieren al concepto que Lévi-Strauss considera como una constante, y ése es el concepto de «sociedad». Tal como se mostrará más adelante en otra parte de este libro, el concepto de «sociedad» habitualmente usado en las ciencias sociales es una abstracción establecida para un tipo específico de grupo social ausente en la Edad Media y que no aparecerá antes de fines del siglo XVIII. Por consiguiente, no puede generalizarse hasta cubrir los periodos previos de la historia europea junto a la gran variedad tipológica de grupos no europeos. Por ello, si interpretamos históricamente el concepto de «sociedad» de Lévi-Strauss, sus observaciones dejan de ser válidas, porque dependen de la

---

[4] Sigo el precedente de J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* [Basilea, 1860], ed. de W. Rehm, Herrsching, 1981, p. 27.

[5] L. A. White, *The concept of Cultural Systems*, Nueva York-Londres, 1975.

[6] T. Parsons, *The Social System*, Nueva York, 1966.

[7] C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* [París, 1958], Garden City, 1967, pp. 16-17.

aplicación general de ese mismo concepto y de la comparabilidad del problema a partir del cual se abstrajeron.

La dificultad planteada aquí es una de las fundamentales en la historia conceptual, porque, en última instancia, todos los conceptos pueden potencialmente estar sujetos a cambios en el espacio, en el tiempo y en los grupos. Así, en último análisis, todos los conceptos tendrían que ser «historizados», privándonos de toda posibilidad de comunicación. Sin embargo, un resultado así no puede ser el objetivo de una investigación histórica. Para algunos conceptos debe existir la posibilidad de su aplicación general con el fin de facilitar la investigación y permitir comparaciones a través de los espacios, periodos y grupos. Así, debe tratar de establecerse un justo compromiso entre, por un lado, la exigencia de basarse en una historia conceptual crítica que historice y, por tanto, reduzca la aplicabilidad de los conceptos y, por otra parte, la pragmática exigencia de comunicabilidad que pesa sobre la aplicación general de los conceptos usados en una investigación histórica. Un compromiso entre ambas exigencias puede encontrarse cuando somos conscientes de que no podemos, a un mismo tiempo, historizar un grupo de conceptos o parte de ellos y considerarlos también como constantes. En lugar de ello, la historia conceptual sólo se puede explicar siempre que excluyamos conscientemente de la investigación todos aquellos conceptos que utilizamos para los propósitos de la misma y para las comparaciones a través de los espacios, periodos y grupos. En realidad, este compromiso es teóricamente molesto, pero por razones prácticas es una exigencia, siendo algo específico de la idiosincrasia de la historia conceptual. A cambio, es un compromiso gracias al que las investigaciones críticas históricas se desarrollan más ampliamente, en el marco de la concordia de la historia con el cambio, no siendo éste reconocible sino sobre un fondo de continuidades.

Hay dos criterios de acuerdo con los cuales puede establecerse la frontera entre cambio y continuidad. Uno es la consecuencia de los intereses subjetivos del historiador retrospectivo; el otro es, una vez más, un criterio que es propio de los espacios de comunicación. El primero exige del historiador ser consciente de lo que se va a considerar como continuo. Bajo esta condición, el historiador retrospectivo está legitimado, primeramente, a definir con sus propios conceptos y palabras aquello que se ha decidido considerar como una constante y, en segundo lugar, a superponer estas definiciones sobre cualquier parte del pasado. La conveniencia de estas definiciones será entonces juzgada exclusivamente en el terreno de su difusión en el presente del historiador, no dependiendo de la amplitud con la cual estas definiciones fueron aceptadas en el pasado.

El otro criterio es más delicado. Deriva de la observación de que no es absolutamente necesario que el proceso temporal deba siempre ser re-

conocido como un cambio[8]. Por ello puede suceder que, en un determinado espacio de comunicación, manifestaciones del pasado o cambios en curso son abundantes, a la vez que los contemporáneos los ignoran o reducen su importancia a un estatus de aparentemente insignificantes variaciones de manifestaciones de la eternidad[9]. Así, el cambio puede ser percibido como un proceso que tiene lugar en contra de la abrumadora fuerza de la continuidad y puede ser ignorado por los contemporáneos o, viceversa, puede ser percibido en sí mismo como una fuerza motriz que fácilmente domina a las fuerzas de la continuidad e induce a los contemporáneos a adaptarse al mismo o incluso a intentar controlarlo. En otras palabras, las culturas pueden ser estudiadas como un proceso de cambio, aunque las percepciones de este proceso pueden tener su propia especificidad cultural. Por un lado es posible interpretar la historia como el prolongado devenir de la incapacidad humana para mantener la estabilidad en un mundo material bien ordenado conforme a los principios de la divinidad. O bien la historia puede interpretarse como el largo devenir de la capacidad humana de adaptación a un mundo cambiante. En cualquier caso, el historiador necesita ser consciente de los aspectos básicos característicos de un espacio de comunicación en proceso de revisión y, además, tener en cuenta los cambios de esos aspectos básicos a través de las fronteras de los espacios de comunicación. Por consiguiente, los historiadores conceptuales deben respetar las actitudes hacia el cambio propias de un espacio de comunicación diferente al suyo[10].

Tal como Edgar Morin ya ha señalado, «Europa» en cuanto concepto dificulta una definición precisa en términos de espacio y tiempo. Una razón importante de la imprecisión del concepto de «Europa» es que éste tiene su propia historia y, consecuentemente, ha tenido una gran variedad de significados en el transcurso de los últimos dos mil años. Ello sitúa la historia conceptual de la cultura europea en medio del dilema que ya se ha apuntado. ¿Deben ser respetadas las muchas fuentes que contienen evidencias de la variabilidad del concepto de «Europa»?[11]. En este caso, la investigación sobre la historia conceptual de la cultura europea tendría que jugar con una variedad sustancial de conceptos de Europa, cada uno específico de un determinado espacio de comunicación, pues, por ejemplo, lo que en el siglo VIII se entendía por Europa no sería comparable con la idea de Europa en los siglos XII o XV. ¿O debería definirse

---

[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 78-82, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. I/2, Fráncfort, 1977, pp. 534-575.

[9] J. Comaroff y J. Comaroff, *Ethnography and Historical Imagination*, San Francisco-Oxford, 1992, pp. 24-25.

[10] *Ibidem.*

[11] J. Fischer, *Oriens, Occidens, Europa*, Wiesbaden, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XV, 1957. D. Hay, *Europe*, Edimburgo, Edinburgh University Publications, History, Philosophy and Economics VII, 1957.

y superponerse retrospectivamente un concepto fijo sobre el conjunto de la historia cultural de Europa? Asimismo, ¿estamos legitimados para superponer un concepto unificador sobre un sujeto que parece ser, por lo menos a veces, heterogéneo y diverso? Finalmente, en caso de que dicho sujeto haya sido percibido como uniforme, ¿qué concepto de unidad o uniformidad ha sido aplicado? Todas estas cuestiones apuntan a favor de la precaución en la definición de Europa como un concepto totalizador, impulsando la pragmática tentativa de su restricción a la Cristiandad latina, incluso a pesar de que esta definición necesariamente excluye partes del sujeto de estudio que en ocasiones pueden considerarse como esenciales.

La definición de Europa que se aplicará en este libro está elaborada a partir de la fusión entre los dos antiguos conceptos de «Europa» y de «Occidente». Puede afirmarse que tanto uno como otro surgieron a partir de la formación de los reinos germánicos dentro o en la periferia de la mitad occidental del Imperio romano desde fines del siglo V, posteriormente situados bajo el ámbito de influencia de la dinastía carolingia durante el siglo IX y que se extenderían hasta incluir Escandinavia y el centro-este de Europa como consecuencia de la evangelización católica. Así, esta definición de Europa excluye Oriente Medio, la Antigüedad grecolatina, el mundo bizantino en Oriente Medio y el sudeste europeo, el Imperio turco otomano en el sudeste de Europa y, finalmente, el Imperio ruso en el este. Sin embargo, el concepto incluye los patrimonios culturales judío, griego, romano, bizantino, musulmán, de Asia central y africano en lo referente a su impacto en Occidente. Además de la pragmática razón arriba expuesta, hay otro argumento más importante en apoyo de esta rígida definición. Dicho argumento es que, tal como Edward Said (1935-2003) nos ha recordado, desde el siglo XV gran parte del pensamiento humanístico ha estado basado en defender que Occidente era el principal o incluso el único heredero de los patrimonios culturales clásicos[12]. Es sólo bajo la influencia de esta reivindicación como la Antigüedad clásica y Europa se pueden fusionar en un único concepto, siendo vista la última como continuación de la anterior. No hay duda de que este punto de vista puede ser apoyado por la creencia occidental en la continuidad de algunas instituciones durante y más allá de la Edad Media, tales como el papado y el Imperio romano. Pero, ya en su propia época, estas opiniones eran parciales y contestadas, enfrentándose con las opiniones rivales que se albergaban entre las diversas iglesias orientales, así como en los imperios bizantino y ruso en el este. Más aún, estas creencias no podían obviar el hecho de que en el antiguo Oriente Medio el patrimonio grecolatino también había sido asimilado y pre-

[12] E. W. Said, *Orientalism* [1978], Nueva York, 1994 [ed. cast.: *Orientalismo,* Barcelona, Debate, 2002].

servado en gran medida, quizá incluso con mayor diligencia, respeto y atención que en Occidente, por los armenios y griegos en Bizancio, por los judíos y árabes en el área mediterránea y, por último pero no menos, por los etíopes en el norte de África. En resumen, separar el concepto de «Europa», en su dimensión temporal, de la Antigüedad no significa menospreciar el impacto de la cultura clásica sobre la cultura «europea»; pero hay que situar la cultura clásica en Europa en pie de igualdad con las otras fuentes de la cultura europea y, a la vez, con la cultura clásica presente en diferentes partes de Oriente.

Por otra parte, el periodo temporal abarcado en esta obra se limitará a la cultura europea en su conjunto hasta el siglo XVI. El argumento en apoyo de esta limitación es que, entre 1600 y 1800, se extendió la idea de que las culturas nacionales deberían organizarse y respetarse en cuanto que puntos focales de las actividades económicas, políticas y culturales. La consecuencia de este cambio puede detectarse fácilmente en la emergente diversidad lingüística de la Europa posterior a 1600, cuando las lenguas nacionales fueron establecidas y la consciencia unificadora de una cultura general europea comenzó a competir con las consciencias particulares de las culturas nacionales. A la vez, las modificaciones fronterizas, que habían sido un fenómeno persistente hasta el siglo XVIII y que, indirecta pero principalmente, habían contribuido a la formación de una consciencia unificadora en Europa, se convirtieron en las causas fundamentales de los conflictos políticos. En estos conflictos se alegaba generalmente que las fronteras nacionales y otras fronteras administrativas deberían permanecer estables y concebirse como una forma de preservar las culturas nacionales. Los poderes centralizadores de los gobiernos que se establecieron como organismos dirigentes por encima de estas culturas nacionales lograron tanto la represión de diversidades locales como el debilitamiento de la consciencia de la unidad europea[13]. Además es posible que, como consecuencia de la emergencia de las culturas nacionales, las pautas de los cambios que tuvieron lugar con más frecuencia en la Edad Media difieran de las de los cambios acaecidos en las centurias siguientes. En este caso, los instrumentos descriptivos y analíticos apropiados para el estudio de la Edad Media no son adecuados para el estudio de los siglos posteriores.

Para la variedad de espacios temporales de comunicación intermedios entre los siglos V y XVI se aplicará la periodización convencional de «medieval» o «Edad Media». Se hará así, aunque evidentemente esta periodización es, de nuevo, una construcción retrospectiva ajena a los contemporáneos y, lo que es más importante, cuestionable en sí misma. Es por ello que una gran parte de la argumentación de este libro se orien-

[13] R. Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750* [1978], Londres, 1985.

tará a demostrar que la denominada «Edad Media» era cualquier cosa menos un espacio temporal de comunicación uniforme. Sin embargo, esta periodización convencional se empleará como un adecuado «etiquetado» debido a la comodidad que su empleo proporciona.

Una larga tradición de antropología funcionalista ha entendido la cultura como un concepto estático definible en términos espaciales o sociales y en el cual la historia se reduce a una variable insignificante o incluso es ignorada, como si no existiera en modo alguno[14]. Inicialmente, los funcionalistas de principios y mediados del siglo XX que sostenían este punto de vista habían asumido una firme y justificada postura contra las creencias evolucionistas decimonónicas en el desarrollo de la cultura. Los funcionalistas denunciaban dichas creencias como antiempíricas y acientíficas, e intentaban reducir el concepto general de «cultura» *per se* al concepto de «cultura» como un sistema particular dentro de unas fronteras que podían demarcar una forma cultural con respecto a su entorno[15]. A este respecto, los antropólogos funcionalistas estaban de acuerdo con los defensores contemporáneos de la teoría general de sistemas que interpretaba estos últimos como unidades que se perpetuaban a sí mismas[16]. Para los funcionalistas estas unidades estaban compuestas de una multitud de manifestaciones funcionales e institucionales que constituían una parcela de un mundo real de asuntos tangibles u objetivables.

Sin embargo, la ahistoricidad funcionalista del concepto de «cultura» como sistema de análisis ha sido, lógicamente, puesta en cuestión. Se ha rebatido con el argumento de que las «culturas» no pueden ser vistas como partes del mundo real de las cosas tangibles y objetivables, sino que, en cambio, una cultura debería ser vista *prima facie* como «un inestable campo semántico de producción simbólica y práctica material manifestadas mediante formas complejas»[17]. Esta definición no sólo libera la cultura de un sustrato espacial o social como estructura estática, uniforme e integrada de modos de comportamiento, sino que también incluye inconsistencias y conflictos internos, tomando en consideración los factores endógenos de cambio. Explícitamente, se manifiesta contra la opinión funcionalista de que una cultura es coherente[18] como

---

[14] Para una visión de conjunto de las definiciones de «cultura» puede verse A. Leslie Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture*, Londres, Cambridge, Mass., 1952.

[15] B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, Nueva York-Londres, 1960, pp. 3-35, 38 [ed. cast.: *Una teoría científica de la cultura,* Barcelona, Edhasa, 1981].

[16] E. L. von Bertalanffly, «An Outline of General Systems Theory», *British Journal for the Philosophy of Science* I (1950), pp. 155-157.

[17] J. Comaroff, *op. cit.*, p. 30. Cfr. C. Geertz, «Thick Description», en C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, pp. 3-32 [ed. cast.: *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1988]. Algunas contribuciones anteriores de arqueólogos apuntan en la misma dirección. Véase D. L. Clarke, *Analytical Archaeology*, Londres, 1968, pp. 48-51; C. Renfrew y K. L. Cooke (eds.), *Transformations*, Londres, 1979, pp. 482-485 y 492, 497-499.

[18] B. Malinowski, *op. cit.*, p. 38. La opinión contraria ha sido sostenida por Comaroff, *op. cit.*, p. 27.

sistema y «el conjunto integral formado por herramientas y bienes de consumo, por estatutos constitucionales para los diferentes grupos sociales, por ideas, oficios, creencias y costumbres», tal como escribió Bronislaw Malinowski (1884-1942). Además, más recientemente, los teóricos han advertido que los observadores externos o retrospectivos pueden objetivar rasgos de cultura que habían permanecido irreconocibles o habían sido ignorados por los actores en el sistema, y por ello contribuyen al cambio cultural[19].

Esta combinación del análisis sistémico de las culturas con la debida atención hacia los conflictos internos y factores de cambio es apropiada para el trabajo de los historiadores conceptuales. Esto es así por tres razones. Primero, porque permite a los historiadores conceptuales analizar una cultura como un sistema cambiante; segundo, porque les ayuda en su esfuerzo por conceptualizar una cultura no simplemente como una agrupación aleatoria, sino también como una disposición de palabras, conceptos y asuntos significativamente interconectados; y tercero, porque fomenta en los historiadores conceptuales la investigación sobre las inconsistencias internas y conflictos entre los varios conceptos albergados en una cultura, así como sobre los factores endógenos de cambio. En definitiva, la historia conceptual percibe una cultura como un sistema condicionado por el cambio.

Debido a que el punto focal de estudio en este libro será la cultura europea en su conjunto, sólo se prestará una pequeña atención a los problemas de culturas locales y de la diversidad de regiones dentro de Europa. La historia conceptual no es historia cultural o, en realidad, un equivalente de la historia «desde abajo» o de la historia de la vida cotidiana[20]. Toma en consideración las peculiaridades locales siempre y cuando sean significativas para el conjunto de la cultura europea, pero no puede presentar un cuadro totalizador de las variedades de las culturas locales. Además, debido a que el énfasis de la historia conceptual recae en el cambio cultural, el criterio de medida más significativo es el grado en que un acontecimiento o característica local contribuyen a la descripción, análisis y explicación del cambio.

Desde un punto de vista funcionalista resulta difícil acomodar el enfoque sistémico de las culturas con el cambio cultural, debido a que la atención primordial recae sobre la estabilidad de las culturas en cuanto sistemas. Mientras prevalezca esta postura, el cambio intrasistémico dentro de las culturas sólo es posible siempre y cuando no afecte a las es-

---

[19] J. Comaroff, *op. cit.*

[20] Así en P. Dinzelbacher (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, 1993. H. Fichtenau, *Lebensordnungen im 10. Jahrhundert*, 2 vols., en *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* XXX, Stuttgart, 1984, y R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort, 1985, han defendido una posición que se encuentra más cercana a la historia conceptual.

tructuras nucleares del sistema. Esto es así porque, afectando el cambio a dichas estructuras nucleares, el sistema se colapsaría y, en consecuencia, el cambio ya no continuaría siendo intrasistémico, sino un cambio del sistema en su conjunto. En otras palabras, los funcionalistas sólo admiten la dicotomía de cambio intrasistémico *versus* cambio de sistemas, por lo que el último tipo de cambio conduce al derrumbe de un sistema y a su sustitución por otro o su absorción por el medio social. Ésta es la postura mantenida por la que probablemente sea la más sugerente «teoría funcionalista del cambio cultural», defendida hacia mediados del siglo XX por Julian H. Steward (1902-1972)[21]. El punto focal de la teoría de Steward era la explicación de los factores de inestabilidad que pueden contribuir al colapso de los sistemas culturales. Viendo estos últimos en «términos de integración sociocultural», Steward los concebía con una «tendencia a autoperpetuarse», admitiendo sólo que los cambios ocurren «a lo largo de milenios»[22]. Defendía que las culturas consiguen la estabilidad mediante ajustes a su entorno, pero reconociendo que hay un factor de inestabilidad que puede poner en peligro la supuesta continuidad de los sistemas culturales, y ello se encuentra en la aparentemente empírica evidencia de que «ninguna cultura ha logrado una integración en su entorno tan perfecta que resulte inamovible»[23]. Por ello Steward negaba la existencia de factores endógenos de cambio en los sistemas culturales, señalando que la realidad del cambio era el resultado casual de alguna imperfección del mundo.

Desde fines de los años sesenta del siglo XX, sin embargo, los arqueólogos y sociólogos[24] han desafiado esta teoría funcionalista del cambio cultural. Utilizando la entonces reciente rama interaccionista de la teoría general de sistemas defendida por René Thom e Ilya Prigogine, entre otros[25], han reconocido que los elementos estructurales de los sistemas son transitorios y que sucesivos sistemas culturales y sociales están interrelacionados mediante la morfogénesis y la estructuración. Estos conceptos conllevan «mecanismos que generan estructura y forma»[26] y, aplicándolos a la arqueología y sociología, fueron utilizados para estudiar los procesos de cambio a través de los que la generación de los siste-

---

[21] Ello aparece recogido en J. H. Steward, *Theory of Cultural Change*, Urbana, Chicago, 1955.

[22] *Ibidem*, pp. 37, 47.

[23] *Ibidem*, p. 5.

[24] D. L. Clarke, *op. cit.*; C. Renfrew y K. L. Cooke (eds.), *op. cit.* (véase n. 17). A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984, pp. 288-304.

[25] R. Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, París-Nueva York, 1972. I. Prigogine e I. Stengers, *Order out of Chaos*, Toronto, 1984. Cfr. E. C. Zeeman, *Catastrophe Theory*, Reading, Mass., 1977.

[26] R. Rosen, «On a Theory of Transformations for Cultural Systems», en C. Renfrew, M. J. Rowlands y B. A. Segraves (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology*, Nueva York-Londres, 1982, p. 301.

mas culturales y sociales estaba interrelacionada con cambios intrasistémicos en sistemas sociales y culturales previamente existentes. Dicho de otro modo, la morfogénesis reduce la diferencia entre cambio intrasistémico y cambio de sistemas, y conceptualiza este último como un periodo de transición con cierta durabilidad propia.

De acuerdo con esta revisión interaccionista de la teoría general de sistemas, el cambio nunca es absoluto y puede ser definido como la demarcación de fronteras temporales. Esta definición implica que dichas fronteras no seccionan sistemas sucesivos, sino que, tal como sucede con todas las otras fronteras, tienen el doble cometido de separar e interconectar. En consecuencia, resulta difícil percibir los cambios en los sistemas culturales como bruscos desplomes. Sin embargo, la distinción entre cambio de sistemas culturales y cambio dentro de los sistemas culturales constituye un proceso gradual que requiere una descripción precisa y un cuidadoso análisis.

Esta revisión interaccionista de la teoría general de sistemas resulta útil para los propósitos de la historia conceptual de la cultura medieval. Así, la Europa medieval puede percibirse como un único sistema dentro del marco temporal de los siglos V al XVI. Ello tiene en cuenta la imprecisión de las fronteras temporales del concepto y la necesidad de ser consciente de las contradicciones internas y conflictos dentro de un sistema cultural. De este modo, la cultura es concebida como en proceso de cambio constante, reconociéndose dicho cambio como un aspecto esencial de la cultura.

PRIMERA PARTE

IDEAS GENERALES

I

EXPERIENCIAS DEL TIEMPO

*Mundus senescit**.
Fredegario

INTRODUCCIÓN

¿Qué es, pues, el tiempo?

¿Quién puede dar una fácil y rápida respuesta, encontrando las palabras adecuadas para explicarlo con claridad? ¿Qué palabra es utilizada más familiarmente o es más fácilmente reconocible en nuestra conversación que la palabra «tiempo»? Realmente entendemos cuál es el significado de la palabra cuando la utilizamos y cuando otros lo hacen.

¿Qué es, pues, el tiempo? Lo sé bien mientras nadie me lo pregunta, pero si alguien lo hace e intento explicarlo, no sé qué decir. En cualquier caso, puedo afirmar que sé que, si nada sucediese, no habría tiempo pasado; si nada adviniera, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. De estas tres divisiones del tiempo, entonces, ¿cómo pueden existir dos de ellas, el pasado y el futuro, puesto que el pasado ya no es y el futuro aún no es? Y en cuanto al presente, si siempre lo fuera y nunca se transformara en pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Entonces, si el presente es tiempo sólo por razón de que se transforma en pasado, ¿cómo podemos decir que existe, cuando su razón de ser es que dejará de serlo? En otras palabras, verdaderamente no podemos decir que el tiempo existe sino en virtud de su tendencia a no ser. Sin embargo, sólo hablamos de «tiempo largo» y «tiempo breve» cuando nos referimos al pasado o al futuro. Por ejemplo, decimos que cien años es un largo tiempo pasado o un largo tiempo futuro, mientras que

* «El mundo envejece.» *[N. de los T.]*

un tiempo breve pasado o futuro podría referirse, por ejemplo, a diez días. Pero, ¿cómo puede ser largo o breve algo que no existe? En efecto, el pasado ya no es y el futuro no lo es todavía. Por tanto, en vez de decir del pasado «es un tiempo largo», deberíamos decir «era un tiempo largo», y respecto al futuro diríamos «será un tiempo largo»...

Permítasenos ver si, al menos, el año en el que estamos es presente. Si estamos en el primer mes, los otros once son futuro. Si estamos en el segundo, el primero ya ha pasado y el resto todavía tiene que llegar. Por tanto, incluso no podemos decir que la totalidad del año en curso sea presente, y si es así, el año no es presente. Un año está formado por doce meses. De cada uno de ellos, el mes que transcurre es presente, pero los otros son, sin embargo, pasado o futuro. Aunque en realidad no es totalmente cierto que el mes en curso sea presente, sino sólo uno de sus días. Si es el primer día, los restantes son futuro. Si es el último día, es resto son pasado. Si es algún día en el medio del mes, se sitúa entre días pasados y futuros.

De este modo el presente, que, tal como se ha visto, es la única de las tres divisiones del tiempo sobre la que, teóricamente, podría decirse que tiene una larga duración, queda reducido al espacio de un día escaso. Pero aquí de nuevo hay que profundizar más en el asunto, puesto que la totalidad de un día no es presente: está conformado por horas de noche y horas de luz, veinticuatro en total. En relación con la primera hora, las otras son futuro; respecto a la última, las demás son pasado, y cualquier hora intermedia se sitúa entre las precedentes y las que le siguen. Pero incluso una hora está constituida por minutos que transcurren constantemente. Los minutos que han terminado son pasado, y la parte de la hora que todavía queda es futuro. Por ello, en realidad, el único tiempo que puede ser llamado presente es un instante, siempre y cuando este último se conciba como algo que no puede dividirse incluso en otras fracciones de tiempo más minúsculas, dado que un punto de tiempo así de diminuto pasa tan rápidamente del futuro al pasado que su duración apenas puede medirse, y si pudiera hacerse tendría que dividirse entre pasado y futuro, pues cuando es presente no tiene ninguna extensión[1].

San Agustín, obispo de Hipona en el norte de África (354-430), recogió estas reflexiones en torno al año 397 o 398 d.C. en un documento privado acerca de su vida. Sintetiza la historia de la civilización urbana tardorromana y, al hacerlo, nos muestra toda una serie de paradojas sobre el tiempo y contradicciones que se producen cuando hablamos de él. Si el tiempo existe, no es presente, porque no tiene duración; pero en caso de tener duración, entonces es pasado o futuro y, por ello,

[1] San Agustín, *Confessions,* cap. XI/14-15, ed. de J. J. O'Donnell, Oxford, 1992, pp. 154-155.

no podemos afirmar que el tiempo existe, porque el pasado ya no es, y el futuro no es todavía. Pero, a pesar de todo, el tiempo existe.

Las paradojas y contradicciones surgen porque san Agustín pensaba y escribía sobre el tiempo como una entidad astronómica universal y como un objeto de preocupación científica, sobre el que intentaba realizar afirmaciones generales que pretendían ser ciertas, y cuyos atributos y características trataba de describir y explicar.

Hay, sin embargo, otra aproximación al tiempo que ignora las cuestiones sobre su cualidad objetiva y, en cambio, focaliza la atención sobre las experiencias subjetivas del tiempo por parte de los seres humanos como personas y como grupos. Siguiendo esta aproximación, puede intentarse investigar sobre las variadas experiencias y reacciones en torno al tiempo. Ello conduce a un estudio sobre los variados conceptos de tiempo, sus cambios e, *in fine,* a una historia conceptual de las experiencias del tiempo.

¿De qué forma, pues, experimentó san Agustín el tiempo?

La apreciación más general sobre la experiencia del tiempo de san Agustín es que él lo percibía como un proceso remoto, más allá del alcance intelectual de los seres humanos, creado de forma extremadamente compleja por la divinidad, con un absoluto dominio sobre el mundo humano, en constante movimiento autónomo del pasado al futuro e impidiendo a los seres humanos penetrar en su naturaleza interna. El tiempo era concebido por san Agustín como un fenómeno de fundamental importancia y a la vez totalmente esquivo para la humanidad. Todo lo que los seres humanos eran capaces de hacer no iba más allá de la medición de algunas porciones de tiempo. Aparte de la cronología bíblica del mundo, la cronología *ab urbe condita* y los años consulares romanos como sistemas de medición del tiempo pasado, san Agustín conocía los siglos, años, meses, días, horas y minutos como periodos de tiempo que se podían medir y, aunque no se refiere explícitamente a ella en sus reflexiones sobre el tiempo, la semana era también para él un importante elemento de la liturgia cristiana[2]. Asumía que era necesario para el tiempo ser medido con precisión, otorgando a los hombres una cierta capacidad de realizar afirmaciones verificables sobre el mismo, aunque limitaba dicha capacidad a la dimensión pasada del mismo, puesto que el futuro no podía conocerse y el presente no tenía duración. Así, de acuerdo con el pensamiento de san Agustín, la experiencia humana del tiempo era indirecta, transmitida, por un lado, a través de instrumentos para su medición, y, por otro, por medio de la mente humana, gracias

[2] En *De Genesi contra Manichaeos* (*PL* 34, col. 190), san Agustín comparaba las seis edades del mundo antes del esperado retorno de Cristo con los seis días de la Creación, añadiendo un día de descanso semanal. De igual forma pensaba san Isidoro, *Quaestiones in Vetus Testamentum* (*PL* 83, cols. 213-216).

a la cual el conocimiento del pasado podía recrearse a través del uso de palabras.

Desde una perspectiva actual, las observaciones de san Agustín sobre el tiempo generan varias dificultades porque durante el siglo XX, por lo general, las experiencias del tiempo han sido básicamente similares. Por ejemplo, en 1928 Edmund Husserl (1859-1938) elogió a san Agustín por haber realizado relevantes observaciones sobre el tiempo, y las opiniones de Husserl fueron compartidas ampliamente durante el resto de la centuria[3]. Pero en la Europa medieval, al menos hasta el siglo XIII, las experiencias del tiempo eran totalmente diferentes de las de san Agustín, aunque, durante el conjunto de la Edad Media, este pensador fue quizá el autor más leído, discutido y citado. ¿De qué modo hay que considerar las rupturas de la tradición en las experiencias del tiempo?

Mediciones del tiempo presente durante la Alta Edad Media

Una destacada diferencia era que, durante la Alta Edad Media, no existía un acuerdo unánime sobre la necesidad de medir el tiempo en términos precisos. Por el contrario, los periodos de tiempo eran estimados más que medidos: mientras que la tradición de las periodizaciones romanas del tiempo pasado continuó aplicándose hasta bien entrada la Alta Edad Media, el siglo fue abandonado como unidad de medición a pesar de que continuaba conociéndose como concepto. Y aunque el calendario romano impuesto durante el mandato de Julio César siguió empleándose, los años podían tener una gran variedad de comienzos, tales como el 1 de septiembre (estilo bizantino), 25 de diciembre (estilo cristiano), 1 de enero (estilo de la circuncisión), 1 de marzo (antiguo estilo romano, empleado en Venecia hasta 1797), e incluso el estilo de Pascua, según el cual cada año tenía un comienzo distinto. Mientras que los meses, como intervalos entre dos lunas llenas sucesivas, y los días, como intervalos entre dos amaneceres sucesivos, se mantenían como porciones de tiempo, las horas se convirtieron en las más cortas porciones del día que se podían medir[4].

Pero, además, la duración de las horas variaba de acuerdo con la distribución estacional del tiempo diurno y nocturno. En efecto, siguiendo

---

[3] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. de M. Heidegger, Halle, 1928, pp. 368-373. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI Buch der Confessiones*, Fráncfort, 1993.

[4] En su obra de fines del siglo VII *De Temporum Ratione*, cap. III, Beda el Venerable reconocía la existencia de «minutissima temporum spatia», y en su siguiente tratado, *De Temporum*, consideraba los «momenta» como el más corto periodo de tiempo. Ch. W. Jones (ed.), *Bedae Opera de temporibus*, Cambridge, Mass., Mediaeval Academy of America Publication, 1943, pp. 182, 295. Existe otra edición también realizada por Ch. W. Jones, *Bedae ve-*

la costumbre de la Antigüedad, un número fijo de doce horas era asignado tanto al día como a la noche, esto es, los dos periodos desde el amanecer al atardecer y desde este último hasta el nuevo amanecer, por lo que cada una de las doce horas nocturnas duraba más durante el invierno que durante el verano, y viceversa, cada una de las doce horas diurnas era más corta durante el invierno que durante el verano. Esta costumbre resultaba conveniente en un mundo en el que las horas del día habitualmente no se contaban desde medianoche como punto de comienzo de la primera hora, sino que normalmente el amanecer era empleado para determinar el comienzo de la primera hora. Bajo esta condición, el principio del día variaba de acuerdo con las estaciones, y así cobraba sentido el tener horas más cortas durante el día y más largas por la noche durante el invierno, cuando amanecía más tarde, y viceversa, tener horas más largas por el día y más cortas por la noche durante el verano, cuando amanecía temprano. Finalmente, no existía un concepto preciso de los minutos, porque antes del siglo XIV no existía un instrumento único de medición del tiempo que pudiese relacionar los minutos con las horas. Ello implicaba que, siempre que se medían periodos de tiempo más cortos que una hora, dichos periodos aparecían como entidades temporales en sí mismas, sin relación con la hora.

En suma, a diferencia del mundo de san Agustín, en la Alta Edad Media y hasta el siglo XIII había pocos criterios generales objetivos en relación con el tiempo, e igualmente pocos instrumentos para la precisa medición del mismo. Sin embargo, hasta el siglo XIII, se otorgaba preferencia a los ritmos naturales como el día y la noche, las estaciones, la sucesión de las cosechas o los ciclos lunares, como indicadores del progreso del tiempo, y los grupos locales de pobladores de las aldeas estaban acostumbrados a controlar su propio tiempo antes que a ser controlados por él. Los ritmos naturales se caracterizaban por ser directamente experimentados por los hombres en grupos locales y, en consecuencia, motivaban que en el mundo medieval hubiese variaciones en las medidas del tiempo. Algunos tipos de grupos, por ejemplo los grupos familiares, eran considerados por sus miembros como capaces de sobrevivir al paso del tiempo, en cuanto que comprendían a los vivos y a los muertos[5].

El segundo punto en el cual las experiencias sobre el tiempo de la Alta Edad Media se alejaban de la concepción agustiniana es el refe-

---

nerabilis opera, vol. 6: *Opera didascalia*, part II, CCSL. CXXIII B, Turnhout, 1977, p. 276. Sin embargo, de acuerdo con la tradición de la Antigüedad, Beda insistía en que la hora era la unidad de tiempo más corta que se podía medir, y al hacer esta afirmación argumentaba razones de orden etimológico, suponiendo que la palabra latina *hora* se derivaba de la palabra griega (en realidad sin conexión alguna con la latina) *horos* («frontera»), y así concluía que la hora era el límite del tiempo. De forma similar pensaba Rábano Mauro, *De universo libri XXII*, cap. XI/1-13 (*PL* 111, cols. 285-302).

[5] Ello se mostrará en el capítulo 4.

rente a los efectos que el progreso del tiempo tenía sobre las acciones humanas. Durante la Alta Edad Media y hasta el siglo XIII, resultaba difícil aceptar la idea de san Agustín de que el tiempo pasaba inexorablemente, sometiendo a su control todas las actividades humanas. Por el contrario, en la Alta Edad Media se pensaba que el avance del tiempo variaba y podía, en ocasiones, ser rápido, mientras que otras veces el progreso temporal podía ser lento o incluso inexistente. Asimismo, el tiempo se concebía como algo que avanzaba sólo si dicho avance podía observarse. Debido a que el avance del tiempo no puede ser percibido por los hombres cuando están dormidos, ello implicaba que el tiempo no se concebía como algo en progreso durante las horas en que se dormía y, consecuentemente, no podía perderse ni malgastarse. Una gran abundancia de fuentes nos informan de que, en varios importantes aspectos y formas de vida durante la Alta Edad Media, prevalecía un notable desprecio hacia el avance del tiempo. Dicho desprecio puede proceder, entre otras cosas, de la predilección por los festejos, rituales y las normas de conducta, así como de la lentitud y la dignidad –un factor que consumía mucho tiempo– de la comunicación. En efecto, lo que importaba era la representación de las relaciones entre los grupos, no la cantidad de tiempo que dicha representación requería. Igualmente, en el mundo rural de los agricultores, que era el mundo de casi todos en la Alta Edad Media, la adaptación a los ritmos de la naturaleza importaba más que la rígida adaptación al progreso del tiempo en cuanto que intangible entidad astronómica. En efecto, lo que importaba más que el tiempo para dichos agricultores eran los grupos dentro de los que una persona podía sobrevivir, fuera de los cuales el individuo estaba expuesto a los peligros de un entorno amenazante. O, dicho de otra forma, el hombre, desgraciado, malvado y, sobre todo, de transitoria existencia, valía poco en sí mismo a no ser que estuviera integrado firmemente en los grupos a los que pertenecía. Era únicamente dentro de estos grupos donde la inevitable temporalidad de la existencia humana podía ser trascendida y, por ello, el mantenimiento grupal importaba más que la adaptación de uno mismo al progreso del tiempo[6].

El tercero, y más importante, punto de diferencia entre san Agustín y las experiencias altomedievales del tiempo se refiere al impacto de estas experiencias sobre las percepciones humanas. De acuerdo con la opinión del primero, los hombres sólo podían ser capaces de enten-

[6] Por ejemplo, el obispo Rather de Verona, en el siglo X, escribió en una breve descripción de las actividades de los mercaderes que, en vez de satisfacer su propia avaricia, deberían tener fe en Dios y alabar a Cristo y sus discípulos en sus casas con fiestas. Es de destacar cómo el autor ocultó su deseo de que los mercaderes ayudaran a la Iglesia tras la metáfora de fiestas y otros entretenimientos grupales. Ello queda recogido en su tratado *Praeloquiorum libri sex*, cap. I/13, ed. de P. L. D. Reid, *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, Turnhout, 1984, pp. 16-17.

der el desarrollo del tiempo desde el pasado al futuro si aceptaban que el tiempo pasado ya no existía y que los hechos pretéritos sólo podían ser recreados en los recuerdos humanos mediante «palabras basadas en nuestros cuadros mentales de estos hechos»[7]. Esta opinión implicaba que, para san Agustín, el pasado sólo podía ser rememorado en forma de imágenes de hechos pasados. Por el contrario, durante la Alta Edad Media, la organización en grupos y el culto a los muertos constituían un vínculo permanente entre el presente y el pasado. En las iglesias, el difunto santo patrón venerado estaba presente y podía incluso recibir donaciones; en los monasterios los monjes y las monjas constituían comunidades de los vivos y de los muertos; en los grupos familiares de laicos cristianos los antepasados difuntos seguían estando presentes en los rituales, mitos y oraciones en que, según sabemos, ya se creía en tiempos precristianos. Estas experiencias implicaban que, contrariamente a la opinión de san Agustín, se tendía a considerar a los grupos humanos como emanaciones objetivas desde un pasado independiente del avance del tiempo. Por lo tanto, mientras que la concepción urbana tardorromana del tiempo que tenía san Agustín se centraba en la persona, la concepción altomedieval del tiempo se centraba en el grupo. Por ello los rituales, mitos y oraciones tenían el cometido esencial de convertir el pasado en presente[8].

En suma, las experiencias del tiempo altomedievales diferían notablemente de la herencia de la Antigüedad romana que se recoge en las obras de san Agustín. Contrariamente a la opinión de este último, en la Alta Edad Media había escasa necesidad de medir el tiempo de forma precisa. Asimismo, en el mundo rural de los campesinos se prestaba poca atención a los constantes avances del tiempo. Finalmente, se rechazaba la opinión de san Agustín de que el pasado debía su existencia en el presente exclusivamente a las imágenes mentales conservadas en la memoria humana; por el contrario, se pensaba que el hombre mortal podía trascender las fronteras temporales entre el pasado y el futuro mediante la unión y permanencia en grupos. Por ello, las experiencias altomedievales sobre el tiempo mostraban una acusada diferencia cultural en cuan-

---

[7] San Agustín, *Confesiones* (véase nota 1), cap. XI/18, pp. 156-157.

[8] Así se recoge en algunas obras de la historiografía altomedieval, concretamente en Fredegario, *Chronicarum libri IV*, cap. III/9, ed. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 94-95; en *Origo gentis Langobardorum*, ed. de G. Waitz, *MGH SS rer. Lang.*, pp. 2-3; y en los *Libri memoriales* que se custodiaban en varios grandes monasterios. Estos *Libri memoriales* contienen listas de benefactores difuntos, clérigos, monjes y laicos notables por los que los monjes del monasterio debían decir misas. Véase J. Autenrieth, D. Geuenich y K. Schmid (eds.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau*, MGH Libri memoriales et necrologi. N.S.I, Hannover, 1979; K. Schmid (ed.), *Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter*, vol. 1, Münsterische Mittelalter-Schriften VIII, Múnich, 1978; W. de Gray Birch (ed.), *Liber Vitae: Register and Martyrology of New Minster, Winchester*, Londres, 1892; E. Hlawitschka, K. Schmid y G. Tellenbach (eds.), *Liber memorialis von Remiremont*, MGH Libri memoriales I, Múnich, 1970.

to a los conceptos entre la Antigüedad y la Europa medieval. Sin embargo, el marco estructural general referente a las periodizaciones de amplio rango encerraba algunos importantes elementos de continuidad.

Las periodizaciones del tiempo pasado en la Alta Edad Media

A lo largo de la Edad Media la herencia de la Antigüedad determinaba la periodización de amplio rango del tiempo pasado. Éste se definía como la historia del mundo desde su creación por deseo divino. El tiempo en sí mismo era, por tanto, una entidad finita que se consideraba imperfecta a causa de su mutabilidad. Las periodizaciones humanas dividían la historia del mundo en varias «edades» a lo largo de las cuales los cambios del mundo se hacían explícitos y se manifestaban en las variadas cronologías de la historia deducidas a partir de los relatos bíblicos. Desde el principio del siglo IV los autores cristianos se habían acostumbrado a asociar un cambio principal de época con Cristo, su nacimiento, su Sermón de la Montaña o su crucifixión[9]. Entre los que estaban a favor de la división de la historia del mundo en seis edades se encontraban san Agustín, san Isidoro (*ca.* 560-636) y Beda (*ca.* 675-735), cuyas opiniones eran aceptadas por la mayoría de los autores medievales. Se entendía que, dentro de esta secuencia de seis «edades», con Cristo terminaba la quinta «edad» y comenzaba la «sexta». Las cinco edades antes de la llegada de Cristo se medían y su longitud se expresaba con diferentes números de años, pero en todo caso la extensión de cada una de estas cinco edades se indicaba con números exactos. Por el contrario, la sexta edad, que cubría el periodo entre Cristo y el fin del mundo, se consideraba inmensurable. De ahí que el tiempo se fijara de forma precisa sólo en cuanto tiempo pasado, mientras que el intervalo entre el presente y lo que entonces se consideraba el fin del mundo, con la subsiguiente llegada de la eternidad, era considerado como algo imposible de conocer por la mayoría de los pensadores en esta materia[10]. No obstante, existía un trasfondo de tentativas para predecir la longitud del intervalo temporal entre el presente en la Alta Edad Media y el esperado futuro fin del mundo. Dichos intentos podrían encontrarse en la frase de la Segunda Epístola de Pedro 3, 8, que equiparaba cada día de la Creación con mil años, y ello podría combinarse con la afirmación recogida en las Revelaciones 20, 7, en la que se anunciaba que pasarían

---

[9] Eusebio de Cesarea, *Chronicon libri II* (*PG* 19, col. 383). San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos* (*PL* 40, cols. 43-44). San Isidoro, *Etymologiarum sive originum libri XX*, cap. V/38, Oxford, ed. de W. M. Lindsay, 1911. San Isidoro, *Chronica minora*, ed. de T. Mommsen, *MGH AA* 11, p. 454.

[10] San Agustín, *De Civitate Dei,* caps. XX/9, CCSL, XLVIII, Turnhout, 1955, pp. 715-719.

mil años antes de que emergieran las señales de la cercanía del fin del mundo, entre ellas la liberación de los diablos y la salida de los míticos pueblos de Gog y Magog desde sus confines en el este de Asia. Esta última afirmación demuestra claramente que los cambios en la sexta edad eran vistos como indudables indicaciones del aumento de la inestabilidad y señales para la predicción de la llegada del fin del mundo[11].

Parece que esta corriente oculta de pensamiento especulativo ganó fuerza repetidamente en épocas de crisis en la Antigüedad tardía y a lo largo de la Edad Media, y frecuentemente se convertía en un más o menos radical escepticismo. Así, a comienzos del siglo III ello era evidente cuando el escepticismo provocaba amargas quejas en Hipólito (fallecido en 235) contra la determinista ecuación que establecía que la edad total del mundo era de 6.000 años. Hipólito intentaba rechazar así dicho determinismo «milenario» con el argumento de que sólo la divinidad podía conocer la edad exacta del mundo, por lo que los seres humanos no debían intentar interferir con el plan divino. Más tarde, a comienzos del siglo V, san Agustín presentó los mismos argumentos contra similares corrientes de pensamiento «milenarista» que habían surgido tras el saqueo de Roma del 410, añadiendo que la Iglesia católica cristiana era una garantía de continuidad y que la divinidad todavía no quería que el mundo llegase a su fin. A comienzos del siglo VI la creencia de que la sexta edad del mundo había comenzado con el nacimiento de Cristo adquirió suficiente fuerza como para dar lugar al establecimiento de nuevos cálculos del ciclo de Pascua como base para el calendario anual de la Iglesia. Esto se hizo con el argumento de que el ciclo de Pascua era un elemento de cronología sagrada que no debía permanecer conectado a formas paganas de cálculo del tiempo. De ahí que Dionisio (muerto antes del 556), un erudito y cronologista que trabajaba en Roma, sugiriese que el recuento de los años de la cronología eclesiástica debería comenzar con el nacimiento de Cristo como el año de la Encarnación. La resultante cronología de Anno Domini (AD) fue propagada por Beda aproximadamente desde el año 700[12]. Los ciclos de Pascua se anotaban en tablas en las que la fecha de Pascua para cada año se indicaba siguiendo la crucifixión y resurrección de Cristo, en definitiva, según el estilo Anno Domini. Desde el siglo VIII este último estilo también se aplicó en la cronología secular.

---

[11] Los cálculos acerca de la edad del mundo realizados en los siglos VII y VIII establecían periodizaciones que se acercaban a los 6.000 años. Por ejemplo, Victorinus, en su *Chronicon*, ed. de T. Mommsen, *Chronica minora*, *MGH AA*, vol. 11, 1894, p. 492, establecía que el año 673 d.C. se correspondía con el año 5874 de la historia del mundo. Igualmente, san Isidoro de Sevilla equiparaba el año 615 d.C. con el año 5813 de la historia del mundo (*ibid.*, pp. 479-480). Y el continuador de la crónica de Fredegario yuxtaponía el año 736 d.C. con el año 5937 de la historia del mundo: Fredegario (véase nota 8), cap. 16, p. 76.

[12] Beda (véase nota 4), p. 265.

El hecho de que la reconstrucción de la cronología durante el siglo VI desarrollara un sentimiento de crisis y estuviese conectada con temores hacia la aproximación del fin del mundo está bien atestiguado en una carta del papa Gregorio I (*ca.* 540-604) del año 601. En ella el papa advertía de que el fin del mundo se aproximaba con múltiples amenazas que nunca antes habían acaecido. Éstas eran cambios y terrores que llegarían desde el cielo, tremendas tempestades, guerras, hambres, pestes y terremotos en diversos lugares. La carta fue enviada a otro san Agustín (muerto hacia 605), enviado papal en Britania a quien se había encargado la introducción de la fe católica cristiana en la isla[13]. Sin embargo, san Gregorio añadía que, aunque las señales del cercano fin del mundo estaban ahí, el verdadero fin no era inminente, por lo que urgía al misionero en Britania a convertir cuantas más almas pudiese a la fe católica. De este modo san Gregorio actuaba de acuerdo con las enseñanzas de teólogos anteriores que habían dicho que la Iglesia católica era un consuelo y una salvaguarda en tiempos de crisis.

Controversias similares resurgieron durante el siglo X y comienzos del XI, predominantemente en Irlanda, Inglaterra, Flandes y Francia[14]. En una antigua fuente inglesa, una homilía de fines del siglo X, el fin del mundo parece imaginarse como algo inminente. El autor escribió:

> El mundo terminará con la edad ahora presente. Cinco edades han transcurrido hasta la actual. Entonces la tierra llegará a su fin [con el final de la edad presente], y la mayoría de esta [presente] edad ha transcurrido hasta este año, que es el año 971. No todas las edades del mundo tuvieron la misma duración, pero la suma de todas ellas es tres mil años; algunas edades fueron más cortas y otras más largas[15].

Como san Gregorio, el autor establecía que todos debían prepararse para el fin del mundo, aunque por lo general se admitía que sólo la divinidad conocía con precisión cuándo llegaría dicho momento. Sin embargo, el homilista urgía a los creyentes a aceptar como un hecho cierto que el mundo llegaría pronto a su fin. En el territorio europeo, una fuente de mediados del siglo X ya había asociado la llegada de los magiares con la apocalíptica profecía de Gog y Magog rompiendo sus murallas, utilizando así las conquistas magiares como una prueba en apoyo de

---

[13] Recogido por Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. I/32, Oxford, ed. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, 1969, pp. 110-114.

[14] Los textos básicos se encuentran en: E. Sackur (ed.), *Sybillinische Texte und Forschungen* [1891], Turín, ed. de R. Manselli, 1976; H. Shields (ed.), *Le livre de Sibile de Philippe de Thâon*, Londres, 1979; A. de Montier-en-Der, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. de D. Verhelst, CCCM XLV, Turnhout, 1976.

[15] R. Morris (ed.), *Blickling Homilies*, n.º 11, Early English Text Society. Original Series LVIII, LXIII, LXXIII, Oxford, 1874-1880, pp. 117-119. La referencia a 3.000 años, recogida en el texto, puede considerarse como un error respecto a 6.000.

la creencia en la cercanía del fin del mundo[16]. Un número amplio de referencias al cambio de milenio parece confirmar que las creencias «milenaristas» se divulgaron por extenso en Europa occidental con el paso de los primeros mil años tras el nacimiento de Cristo, de acuerdo con la cronología AD[17]. Ninguna de estas expresiones de miedo y ansiedad era explícita a la hora de establecer que el mundo llegaría a su fin precisamente en el transcurso del año mil, puesto que una afirmación así habría acarreado sospechas de herejía y dado lugar a persecución. Se expresaban opiniones intermedias, que sólo revelaban la intensidad de las preocupaciones presentes en el cambio de milenio. Un eminente intelectual de la época, Byrhtferth (*ca.* 960-1012), se basó en las Revelaciones 20, 7 para sugerir que, incluso después de que hubieran pasado mil años, dichos términos simplemente numéricos podrían no tener sentido considerando la «presencia» de Cristo en el mundo. Dicha «presencia» de Cristo no podría medirse en ciclos de años terrenales[18]. El comentario de Byrhtferth muestra que la lectura de los signos que presagiaban desastres y la preparación de uno mismo para lo peor podían ir unidos a un sentido de esperanza. Ésta era también la moral que subyacía tras las visiones de comienzos del siglo XI de Ademar de Chabannes (*ca.* 988-1034), quien parece haber sido el primero en asociar los temores milenaristas con acontecimientos en Palestina. Una noche, Ademar había visto un crucifijo sangrante en el que Cristo se lamentaba. Años después de haber tenido esta visión, decidió escribir una crónica del mundo insertando en ella una noticia de su visión. Retrospectivamente, él relacionaba su visión con acontecimientos que habían sucedido en Palestina bajo el mandato del califa al-Hakim, quien había autorizado persecuciones contra los judíos y cristianos. Como consecuencia de estas persecuciones, la iglesia del Santo Sepulcro había sido destruida. Aparentemente, Ademar había conocido estos acontecimientos a través de informes de los peregrinos, e interpretó estas noticias como una señal de la llegada del fin del mundo. Y sin embargo, escribiendo varios años después del suceso, Ademar encontraba consuelo en el hecho de que al-Hakim había sido expulsado del califato y la paz se había restaurado en Palestina[19]. Los temores milenaristas podrían haber inspirado también el movimiento de reforma de la Iglesia en el siglo XI, promo-

---

[16] R. B. C. Huygens, «Un témoin de la crainte de l'an 1000. La lettre sur les Hongrois», *Latomus* XV (1956), pp. 229-231.

[17] Wulfstan, *Sermo Lupi ad Anglos,* ed. de D. Whitelock, Londres, [3]1963, p. 47; Wulfstan, «Homily Secundum Marcum», en D. Bethurum (ed.), *The Homilies of Wulfstan*, Oxford, 1957, p. 136.

[18] Byrhtferth, «De sexta etate», en Byrhtfert, *Manual*, ed. de S. J. Crawford, Early English Text Society. Original Series CLXXVII, Oxford, 1929, pp. 238-240.

[19] Ademar de Chabannes, *Chronique*, cap. III/46-47, ed. de J. Chavanon, París, 1897, pp. 168-171. De igual modo: Abbon de Fleury, *Liber apologeticus* (*PL* 139, cols. 471-472).

viendo un incentivo para la expansión de la retórica cruzadista en Europa occidental desde mediados de dicha centuria[20].

En resumen, las cronologías de la edad del mundo que se fundaban en el Antiguo y Nuevo Testamento y que se formalizaron a través de la doctrina teológica durante la Antigüedad Tardía otorgaron un rico cúmulo de experiencias del tiempo pasado a lo largo de la Alta Edad Media, hasta el siglo XI. Aparte de la cronología AD (Anno Domini), la Antigüedad legó a la Edad Media una estructura de pensamiento dentro de la cual estas experiencias oscilarían entre la esperanza y el temor hacia el fin del mundo. Las experiencias del tiempo estaban estrechamente unidas a una concepción del mundo según la cual la creencia en la continuidad pesaba más que las experiencias de cambio. Sin embargo, la prolongada crisis que supusieron las Cruzadas desde fines del siglo XI y durante los dos siglos siguientes desencadenó reformulaciones de las experiencias del tiempo, y ello a pesar de que, en el seno de las instituciones eclesiásticas, fundamentalmente monasterios, ya habían emergido nuevas experiencias del tiempo desde comienzos del siglo XI.

Nuevas experiencias del tiempo en la Baja Edad Media

En principio, el servicio de la misa cristiana requería una precisa observación de horas específicas de culto, concretamente los oficios, y los monjes y monjas debían respetar estas demandas. En consecuencia, a los monjes eruditos les concernía el desarrollo de instrumentos apropiados para una precisa medida de las horas, sin distinción del día y la noche. Para tal fin se perfeccionaron los relojes de agua *(clepshydras),* arena y aceite hasta el punto de que permitiesen la medida de porciones de tiempo más cortas que la hora y continuaran funcionando mientras los monjes y monjas dormían. Sin embargo, estos esfuerzos se limitaban a la vida dentro de los muros de los monasterios e, inicialmente, tuvieron poco impacto en el mundo exterior.

Mucho más importante como factor de enlace entre la herencia de la Antigüedad y la práctica medieval fue el desarrollo de mercados urbanos y «burgos» para el comercio a larga distancia desde fines del siglo XI. Los habitantes reunidos en ciudades y villas de nueva fundación o rápido crecimiento eran heterogéneos en origen, pero estaban unidos en su empeño y determinación para cortar los tradicionales lazos de parentesco. Estas personas tenían que ser propensas al riesgo, dado que no podían esperar ser respaldadas o protegidas por los grupos familiares

[20] Véase Benzo de Alba, «De Christo dixit regnum quoque stemata scripsit», en Benzo, *Panegyricus*, cap. I/15, ed. de G. H. Pertz, *MGH SS* 11, p. 605.

de los que procedían. Por tanto, tenían que crear, acumular y mantener sus fortunas por ellos mismos y para ellos mismos. Esto era lo más fácil si la fortuna consistía en riqueza monetaria. Desde el siglo XIII en adelante, el clero urbano se enfrentó a un pecado que antes había sido raramente confesado: la supuesta malversación del tiempo con el propósito de acumular capital. Más generalmente, los problemas comenzaron a emerger cuando las actividades mercantiles empezaron a incluir la estricta observación de plazos de tiempo contractualmente definidos y mutuamente aceptados, con la condición de que la violación de dichos acuerdos entrañaría penalizaciones. Estas prácticas reflejaban el incremento de la costumbre común de la banca y otras formas de préstamo monetario según la cual los plazos de tiempo se estipulaban voluntariamente y según acuerdo contractual de las partes. Los filósofos de este periodo no permanecieron confinados a las ideas de san Agustín, sino que dieron un paso atrás respecto a las fuentes en las que se había basado el concepto del tiempo de san Agustín, ante todo Aristóteles. Éste había definido el tiempo como el número desde el cual lo previo *(prius)* y lo posterior *(posterius)* se tenían que derivar. Ello suponía que, de acuerdo con Aristóteles, el tiempo era un proceso lineal y debía ser experimentado objetivamente como único árbitro del pasado y futuro, y que la temprana insistencia medieval en la subjetividad de la experiencia del tiempo debía relegarse al ámbito de la superstición y de las creencias erróneas. El concepto aristotélico del tiempo lineal coincidía en parte con las experiencias prácticas del tiempo que tenían los comerciantes. Ambas experiencias del tiempo compartían la demanda de que su progreso debía medirse con precisión e incluían la obligación de que las personas debían ajustarse a él.

La respuesta inicial del clero fue de enérgica protesta: ellos se basaban en la exégesis del Libro del Génesis y argumentaban que el tiempo había sido la primera creación de Dios, quien lo había creado como un primer motor, y que, por tanto, el tiempo no estaba en venta a cambio de dinero. A comienzos del siglo XII el monje Honorio de Autun denunciaba que los mercaderes eran personas sin oportunidad alguna de redención, y predicadores posteriores advirtieron de que los creyentes cristianos no deberían tratar de influir sobre las vicisitudes de la naturaleza y la fortuna, ni interferir en las disposiciones divinas concernientes al tiempo[21]. Este argumento del clero era novedoso en el sentido de que contenía un concepto del tiempo que había sido ajeno a las tempranas experiencias medievales, a saber, el concepto del tiempo como una entidad astronómica básicamente fuera del ámbito de influencia humana. Ya que

[21] Honorio de Autum, *Elucidarium* (*PL* 172, col. 1148). Berthold de Ratisbona, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, vol. 1, ed. de F. Pfeiffer, Viena, 1862, pp. 437-440 (ed. facsímil de K. Ruh, Berlín, 1965).

el concepto aristotélico del tiempo había sido aceptado, los comerciantes y sus seguidores intelectuales podían insistir en que a ellos se les debería permitir emplear el tiempo como un factor económico, incluso si eran incapaces de controlarlo. Petrarca (1304-1374) advertía al emperador Carlos IV que considerase que el «tiempo es el más valioso asunto, que difícilmente puede ser sobreestimado»[22]. Ya en el siglo XIII las letras de cambio se volvieron de uso frecuente, el interés se convirtió en algo habitual y el dinero se empleó como capital. Abandonando su inicial renuencia, la Iglesia finalmente optó a favor de la tolerancia[23]. Comenzaron una serie de debates sobre cuestiones como si, y en tal caso por qué y bajo qué circunstancias, el tiempo debía ser dinero. El cambio ocurrió simultáneamente a la expansión del mercado burgués y al resurgimiento en los siglos XIII y XIV de las experiencias intelectuales del tiempo preservadas dentro de la herencia de la antigua filosofía griega[24].

El indicio más obvio de este proceso de transformación de las tempranas experiencias medievales del tiempo es la aparición de relojes mecánicos a fines del siglo XIII. Asombrosamente, los primeros relojes mecánicos documentados eran instrumentos astronómicos de imponente tamaño, diseñados para combinar la constante medida no sólo de las horas, sino también de las semanas, meses, años e incluso ciclos astronómicos más largos. Es innecesario decir que sólo podían operar si las horas y otras unidades del tiempo presente eran medidas como unidades de la misma longitud a lo largo del día. Pero estos primitivos relojes mecánicos no eran simplemente instrumentos para la medida del tiempo presente, sino que también posibilitaban el cálculo de las fechas de Pascua pasadas y futuras, e incluso podían proveer periodizaciones de la historia del mundo en cuanto tiempo pasado. Dichos relojes se localizaban en iglesias, y los primeros fabricantes de los mismos fueron los monjes, como por ejemplo Robertus Anglicus y Richard de Wallingford (*ca.* 1292-1336), quien sentía la necesidad de construir complejos instrumentos para la medida de todas las experiencias del tiempo concebibles[25]. Más notoriamente, los relojes mecánicos podían medir el tiempo continuamente y a intervalos iguales. Por ello, las horas pasaron a medirse con igual longitud a lo largo del año, independientemente de las variaciones estacionales.

El nuevo arte de la fabricación de relojes se extendió rápidamente. En Italia, una clara tendencia hacia la instalación de relojes mecánicos

---

[22] Citado en H. Rupprich (ed.), *Die Frühzeit des Humanismus und der Renaissance in Deutschland*, Leipzig, 1938, p. 76.

[23] Véase Pietro di Giovanni Olivi, *De usu paupere: The Questions and the Tractatus*, ed. de D. Burr, Italian Medieval and Renaissance Studies IV, Florencia, 1992.

[24] Guillermo de Ockham, *Philosophia naturalis*, cap. IV/3, Roma, 1637, pp. 87-88.

[25] *Gesta abbatum monasterii S. Albani*, vol. 2, ed. de H. T. Riley, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores XXVIII, Londres, 1868 (reimp. Nueva York, 1964), pp. 181-199. J. D. North (ed.), *Richard de Wallingford. An Edition of his Writings*, vol. 1, Oxford, 1976.

en las villas y ciudades se hizo visible a comienzos del siglo XIV, momento en que aparecieron relojes públicos en Orvieto en 1307, Módena en 1309, Parma en 1318, Milán en 1336, Padua en 1344, y en Florencia y Génova en 1354. Los concejos ciudadanos pusieron gran empeño en emplear a especialistas para el mantenimiento de los relojes que habitualmente se acoplaban a grandes torres, a veces a campanarios de iglesias, para que fuesen ampliamente audibles y visibles (en Milán, en San Gotardo; en Génova, en la catedral). Pero también otras ciudades y gobiernos de otras partes de Europa habían instalado relojes en los ayuntamientos o palacios reales, como sucedió en Perpiñán en 1356 y en el castillo de Windsor en 1352. En 1355, el concejo de la ciudad francesa de Lyon comisionó la erección de un reloj público en el centro de la ciudad, determinando que las horas regulares de trabajo deberían observarse de acuerdo con las indicaciones del reloj. De ahí que, desde mediados del siglo XIV, las horas laborales se hayan regulado mejor, sometiendo a los habitantes de las comunidades urbanas a una cada vez mayor supervisión de su tiempo. En el transcurso del siglo XIV, la nueva práctica de medir el tiempo continuamente y controlarlo públicamente se convirtió en algo ampliamente aceptado, tal como se deduce del siguiente fragmento de un estatuto otorgado por el concejo de la ciudad de Núremberg en 1389, que se sometía a sí mismo a la siguiente norma:

> El comité de cinco consejeros ciudadanos se reunirá durante dos horas tanto antes como después de la hora del almuerzo. Tan pronto como los cinco consejeros estén reunidos, el presidente en funciones pondrá boca abajo un reloj de arena, y todos los consejeros se sentarán juntos durante el periodo de dos horas, con independencia de si tienen trabajo que realizar o no[26].

En otras palabras, el concejo ciudadano forzaba a los miembros de su comité a reunirse durante dos periodos de dos horas, independientemente de la cantidad de trabajo que hubiera que realizar, y a completar su trabajo dentro de dichos dos periodos de dos horas, sin importar lo larga que fuese la agenda. Necesariamente, esta norma resultaba mecánica bajo la condición de que la reunión tuviera lugar a tiempo. Para tal fin el concejo también reguló que los rezagados fuesen multados. Si-

---

[26] W. Schultheiss (ed.), *Satzungsbücher und Satzungen der Stadt Nürnberg aus dem 14. Jahrhundert*, Nürnberger Rechtsquellen III, Núremberg, 1965, p. 331. El cronista Galvano Fiamma observó en 1336 que el reloj público de la iglesia de San Gotardo medía las horas de igual longitud a lo largo de un periodo de veinticuatro horas, y ello se hacía indicando la primera hora con una campanada y añadiendo una campanada más para cada una de las horas siguientes, tratándose, así, de un instrumento que resultaba ser absolutamente necesario para todos los habitantes de la ciudad. Véase Fiamma, *Opusculum de rebus gestis ab Azone Luchino et Johanne vicecomitibus*, ed. de C. Castiglioni, Bolonia, 1938, p. 16.

milares normas estrictas para la observación del tiempo fueron impuestas a los sermones de las iglesias, así como a las lecciones universitarias durante el siglo XV. «En los monasterios, los religiosos y religiosas siguen el cirio y la clepsidra y, en las villas y ciudades, los hombres y mujeres siguen las campanadas del reloj mecánico», comenta un clérigo inglés de comienzos del siglo XV en un sermón sobre el mito de la Creación en Génesis 1, 14-19[27].

Sin embargo, la introducción del tiempo lineal nuevamente regulado estaba confinada a la vida diaria en las comunidades urbanas, y no alcanzó a la población de las áreas rurales, a saber, campesinos, granjeros y aristocracia territorial, quienes siguieron viviendo de acuerdo con las experiencias convencionales del tiempo. Además, el alcance topográfico de la nueva experiencia del tiempo era limitado, porque los relojes mecánicos eran locales e, inicialmente, inmóviles, y porque no existía una estandarización de la medida del tiempo en los espacios entre los variados lugares donde los relojes se habían instalado. En consecuencia, los relojes eran de escasa utilidad para los viajeros, entre los cuales destacaban los comerciantes. Este déficit se remedió con la invención del reloj portátil muy a finales del siglo XV.

Sin embargo, el siglo XVI fue testigo de continuos debates y actitudes críticas respecto a la regularización del tiempo lineal. Una de las más explícitas expresiones de dicho criticismo es la recogida por William Shakespeare en su monólogo de Ricardo II tras el arresto del rey en el castillo de Pomfret:

> ¿Es música lo que escucho?
> ¡Ah, ah! Medid el tiempo. ¡Qué desagradable es la dulce música
> Cuando no se miden bien los tiempos y no se guarda el compás!
> Así sucede en la música de la vida humana.
> Y aquí yo tengo la suficiente delicadeza de oído
> Como para sorprender el tiempo suspendido en una cuerda desafinada;
> Pero no he tenido oídos para observar que mi tiempo se hallaba
> Suspendido en la armonía que debía reinar entre mi poder y el tiempo.
> He abusado del tiempo, y ahora el tiempo abusa de mí,
> Pues ahora el tiempo me ha tomado por el reloj que marca sus divisiones.
> Mis pensamientos son los minutos, y mis suspiros son el tictac
> Que marca la hora sobre mis ojos, cuadrante visible a
> Donde mi dedo, como una aguja,
> Se dirige siempre para enjugar mis lágrimas.
> Ahora, señor, los sonidos que indican la hora
> Son los gemidos de dolor que golpean sobre mi corazón,

[27] *Dives and Pauper*, Commandment I, cap. XVIII, ed. de P. H. Barnum, Early English Text Society. Original Series CCLXXV, Londres, 1976, p. 120.

Que es la campana, de modo que los suspiros, las lágrimas y los lamentos
Marcan los minutos, los segundos y las horas[28].

Shakespeare conduce a Ricardo II, partiendo de la escucha de la música, y a través de la queja sobre la ruptura del tiempo, hasta la medición del tiempo como expresión de la incapacidad de Ricardo para adaptarse a su progreso y actuar en consonancia con él. Así Shakespeare permite a Ricardo reconocer la necesidad de que el individuo actúe de conformidad con el progreso del tiempo en el sentido aristotélico-agustiniano. Pero, en el mismo contexto, Shakespeare ha expresado el dolor de Ricardo sobre esa misma necesidad. Dado que las obras dramáticas de Shakespeare eran calurosamente recibidas por la audiencia urbana de Londres a fines del siglo XVI, puede concluirse que la resistencia contra la coercitiva instalación de continuas y públicas formas de medida del tiempo como entidad astronómica objetiva era todavía formidable a fines del siglo XVI. Esa resistencia permitió a Shakespeare anticipar que la distancia crítica de uno de sus protagonistas contra la regularización del tiempo lineal y la sujeción de la vida humana a él sería comprendida y admitida por el público.

La dinamización del tiempo pasado

El criticismo contra las nuevas experiencias del tiempo continuó estando presente mediante una corriente subyacente de experiencias del tiempo que se basaban en la vieja experiencia bíblica del pasado como un movimiento ordenado por la divinidad desde la creación hasta el fin del mundo[29]. Esta experiencia del tiempo continuaba asociada con la idea del mundo como un espacio creado por la divinidad donde

---

[28] W. Shakespeare, *Richard II*, V/5, 41-63. Un caso anterior del mundo de las cortes aristocráticas está recogido en un libro del emperador Federico III del año 1437. En él, Federico deplora la necesidad de ajustarse al curso del tiempo y cita el *Ecclesiastes* III/1. Véase J. Chmel, *Geschichte Kaiser Friedrichs IV. Und seines Sohnes Maximilian I*, vol. 1, Hamburgo, 1840, Beylage XXX, n.° 89, p. 578. Todavía en el siglo XVIII Goethe anotó en el diario que escribió sobre su viaje a Italia que los ciudadanos de Verona medían las unidades del día de acuerdo con las variaciones naturales de las estaciones, más que de acuerdo con los relojes astronómicos. Véase J. W. von Goethe, «Aus der Italienischen Reise, 17-IX-1786», en Goethe, *Vermischte Schriften*, ed. de E. Staiger, Fráncfort, 1965, p. 65.

[29] Véase H. Schedel, *Das Buoch der Cronicken und Gedechtnus wirdigern Geschichten von Anbegyn der Werlt bis auf dise unßere Zeit*, Núremberg, 1493, ff. CCLIXv-CCLXIIv, donde se aplicaba la cronología de la edad del mundo (con final en el año 6691) junto con la cronología AD (terminando en 1492), añadiéndose un breve capítulo sobre las edades séptima y octava del mundo y sobre el Anticristo y el Juicio Final. Cfr. J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, 1566, pp. 346-361 (nueva ed.: Nueva York, 1966, pp. 291-302), en la tradición de los imperios del mundo.

se desarrollaba la vida humana. De acuerdo con la creencia en el carácter finito del tiempo, se creía que el mundo era una entidad esencialmente estática a pesar de que envejecía, y en la que los cambios sólo podían tener efectos marginales sobre su estabilidad. Todavía en el siglo XVII teólogos como Thomas Burnet (*ca.* 1632-1715) defendían el cuadro de un mundo eurocéntrico en términos de tres continentes que componían el «Viejo Mundo», a saber, África, Asia y Europa, como escenario en el que se desarrollaba el avance del tiempo hacia el fin del mundo[30]. Al mismo tiempo, Martino Martini (1614-1661), un jesuita historiador de China, planteó el problema de la colonización de China. Martini creía que los pueblos habían llegado a China desde el oeste de Asia después del descalabro de la torre de Babel. Él buscaba referencias al Diluvio Universal en las fuentes chinas y se convenció a sí mismo de que muchas de dichas referencias existían. Incluso argumentó que la más antigua de dichas referencias podía encontrarse en época del legendario emperador Fu Xi (Fohius), cuyo reinado él dató alrededor del año 2952 antes de Cristo, fecha que sólo permitía unos pocos años para la colonización y poblamiento de China[31].

Pero el llamado «descubrimiento» de América ya había planteado hacia 1500 dudas acerca de la cronología bíblica. No sólo surgió la dificultad acerca del modo en que América debía integrarse en el cuadro bíblico del mundo, sino también sobre cómo América podía haber sido colonizada por seres humanos. Algunos resolvieron el dilema en el siglo XVI negando rotundamente a los nativos americanos el estatus de seres humanos[32]. Pero esta idea fue pronto rechazada como una posición ilegítima que ignoraba la doctrina de que la divinidad había creado a todos los seres humanos como iguales[33]. Bajo esta condición la única respuesta posible venía dada por la suposición de un brazo de tierra asiático-americano a través del cual los nativos americanos podrían haber emigrado. Esta suposición era posible porque, hasta comienzos del siglo XVIII, los geógrafos europeos no se aseguraron de la identidad continental de América. Por tanto, en un sentido más fundamental, la pregunta añadida que surgía era cómo una vida tan amplia podía haber llegado a América tras el Diluvio Universal, si América era un continente en sí misma. La dificultad era que incluso los más acérrimos tradicionalistas que refutaban la identidad continental de América no podían argumentar convincentemente que todas las especies vivientes habían emigrado desde el Arca de Noé hasta las más remotas partes del mundo y que lo habían hecho en un corto plazo de tiempo tras el Diluvio.

---

[30] T. Burnet, *Sacred Theory of the Earth,* Londres, 1681 (ed. facsímil: B. Willey, Carbondale, 1965), p. 273.

[31] M. Martini, *Sinicae historiae decas prima*, Múnich, 1658, pp. 3, 11.

[32] J. Major, *In secundum librum sententiarum,* París, 1519, f. CLXXXVIIr.

[33] Papa Pablo III, «Veritas ipsa (2-6-1537)», en J. Metzler (ed.), *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, vol. 1, Ciudad del Vaticano, 1991, pp. 364-366.

Además, los naturalistas del siglo XVI ya habían descubierto muchas especies animales peculiares de América que no eran conocidas en ninguna otra parte. ¿Cómo podía explicarse la variedad geográfica de la distribución de especies cuyos orígenes, de acuerdo con la tradición bíblica, tendrían que localizarse en un único punto de la tierra? En 1667 este problema era discutido por Sir Matthew Hale (1609-1676), un científico de renombre que investigaba «el origen primitivo de la humanidad» basándose en la investigación sobre otras especies vivas. Hale atribuía la diversidad de las especies tras el Diluvio, en primer lugar, a la migración, en segundo lugar a una «anómala mezcla de especies» y, en tercer lugar, «a algunas variaciones accidentales en el proceso del tiempo»[34]. Estos tres factores, a saber, la migración tras el Diluvio desde el Arca de Noé, la mutación como consecuencia de irregularidades genéticas, y una gradual adaptación, conjuntamente permitían apoyar su conclusión de que la desigual distribución de las especies vivas a lo largo de los continentes no refutaba la verdad sobre el Diluvio Universal recogida en el Viejo Testamento. Pero los tres factores iban contra el postulado de que, en principio, todas las especies habían sido preservadas con los rasgos que tenían cuando salieron del Arca de Noé.

Empero, la mitología sobre el Diluvio contenía peligros adicionales. Durante la segunda mitad del siglo XVII comenzó a extenderse el interés por el estudio de un peculiar tipo de piedra cuyas formas eran marcadamente similares a las de los organismos vivientes. Inmediatamente surgió la pregunta sobre si estos objetos, llamados fósiles de entonces en adelante, eran piedras reales u organismos petrificados de tiempos antediluvianos. La cuestión era compleja, porque algunos fósiles tenían formas que no podían asociarse con ninguna especie viviente. Como algunos de estos fósiles se habían localizado fuera del Viejo Mundo y en la cima de altas montañas, su distribución debía ser explicada. Si se trataba, ciertamente, de organismos petrificados de especies extintas, la consecuencia era que ya no existía la totalidad de las especies que una vez salieron del Arca de Noé. En definitiva, los fósiles plantearon el problema de la historicidad de la naturaleza. Así, unos pocos estaban preparados para aceptar la inminente conclusión de que la Biblia se equivocaba. Sin embargo, la mayoría de los eruditos argumentaban que los fósiles eran una clase especial de piedra que había tomado accidentalmente la forma de organismos, por lo que había que desestimarlos, dado que eran simples bromas de la naturaleza. Otros eruditos se centraban en el Diluvio. Thomas Burnet, por ejemplo, insistía en que el Diluvio había cambiado la superficie de la tierra, y creía que, antes del mismo, la tierra incluso había tenido una superficie plana y, en consecuencia, sin variaciones climáticas. Burnet pensaba que durante el Diluvio grandes ma-

[34] M. Hale, *The Primitive Origination of Mankind*, Londres, 1677, p. 201.

sas de agua subterránea y gigantescas lluvias habían inundado todo excepto el Arca de Noé, desestabilizando y ablandando la tierra, y dejando a la población sobreviviente a merced de una hostil naturaleza en un «globo roto»[35] con grietas en los valles, picos montañosos y un eje inclinado que motivaban gran diversidad de condiciones climáticas. Burnet admitía que los fósiles eran organismos petrificados, pero utilizaba su reconstrucción de los efectos del Diluvio como una explicación de la existencia de fósiles en lugares extraños y de los cambios en las especies. De ahí que los fósiles se convirtieran en una fuente para el conocimiento de la vida antediluviana y, en ese sentido, tampoco podían poner en cuestión la verdad del mito de la creación bíblica ni desafiar la creencia en la cronología bíblica del mundo. Por el contrario, como su contemporáneo algo mayor que él, Robert Hooke (1635-1703)[36], y como el más joven Giambattista Vico (1668-1744)[37], Burnet condensaba el mundo ante y postdiluviano en el bíblico marco temporal de las seis edades del mundo, otorgando a éste «no más de quince siglos hasta llegar a su final»[38]. Si la edad del mundo no era en su conjunto superior a los 6.000 años, el Diluvio debería haber tenido lugar en tiempos relativamente recientes.

Sin embargo, poco más de treinta años después de que apareciese en 1744 la tercera edición de la obra de Vico, se publicó la obra de Buffon *Les époques de la nature* en 1778[39]. En este trabajo Buffon (1707-1788) adoptó un punto de vista radicalmente distinto y argumentó que la edad presente del mundo era en torno a unos 75.000 años, que el mundo había experimentado muchos cambios a lo largo de esos años y que todavía quedaban 45.000 años más. En manuscritos inéditos escritos tras 1749 en torno al mismo asunto, Buffon incluso fue más lejos, postulando una edad del mundo de aproximadamente tres millones de años, pero no se atrevió a recoger esta opinión en un libro publicado. En cualquier caso, en la segunda mitad del siglo XVIII la cronología bíblica del mundo cesó de influir en las opiniones académicas sobre la tierra y los numerosos cambios en su historia que entonces ya se percibían. Reuniendo todas estas nuevas ideas en los cuatro volúmenes de *Ideas sobre Filosofía de la Historia del Género Humano*, Johann Gottfried Herder (1744-1803) intentó en 1784 demostrar que «nuestra tierra ha experimentado muchas revoluciones antes de llegar a ser lo que ahora es»[40], y que la

---

[35] Burnet (véase nota 30), p. 81.

[36] R. Hooke, *The Posthumous Works*, ed. de R. Waller, Londres, 1705 (reimp. Londres, 1971), pp. 299, 333.

[37] G. B. Vico, *Principii di una Scienza Nuova*, Nápoles, [3]1744 (ed. facsímil Tokio, 1989), tabla de la p. 37.

[38] Burnet (véase nota 30), p. 83.

[39] G. L. Le Clerc, conde de Buffon, *Les époques de la nature*, en Buffon, *Oeuvres complètes*, vols. 9 y 10, París, 1778.

[40] J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], ed. de B. Suphan, Herder, *Sämmtliche Werke*, vol. 13, Berlín, 1887, título del Libro Primero, cap. 3, p. 21.

tierra era un «laboratorio»[41] del que habían emergido sucesivas series de especies vivientes. Pero el rechazo de la cronología bíblica del mundo, asociado con la aportación de dinámicos puntos de vista sobre la tierra como una entidad siempre cambiante, desencadenó temores de inestabilidad y advertencias de que el caos y la confusión no debían introducirse en el orden de la naturaleza[42]. De acuerdo con esta opinión, los seres humanos tenían el cometido de intentar conseguir la estabilidad de la tierra como medio físico para el desarrollo de la vida. En torno a esta cuestión un escéptico Kant (1724-1804) ya intentó en 1784 limitar el alcance de los cambios provocados por la acción humana, insistiendo en que existía un «plan de la naturaleza» predeterminado de acuerdo con el cual se desarrollaban los cambios desde el pasado hacia el futuro[43]. La de Kant era una postura conservadora que intentaba compensar los temores de inestabilidad con el argumento de que la naturaleza no permitiría su propia destrucción. Pero no podía prevenir la dinamización de la experiencia del tiempo y el creciente uso del concepto de evolución biológica[44].

El dinamismo con final abierto de la evolución biológica demandaba una aceptación sin límites del concepto aristotélico del tiempo. Por tanto, este concepto se convirtió de nuevo en dominante desde comienzos del siglo XIX y, además, las observaciones sobre el tiempo de san Agustín, quien también había utilizado formulaciones aristotélicas, recibieron de nuevo la aprobación general de la que habían gozado durante la Antigüedad tardorromana.

---

[41] *Ibidem*, título del Libro Segundo, cap. 1, p. 47.

[42] J. Hutton, *Theory of the Earth*, ed. facsímil de V. A. Eyles y G. W. White, Darien, 1970, pp. 125, 128 (1ª ed. en *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 1, parte 2, 1788, pp. 209-304).

[43] I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», *Berlinische Monatsschrift* (noviembre 1784), pp. 385-411 (nueva ed. en Kant, *Werke in zwölf Bänden*, ed. de W. Weischedel, vol 11, Fráncfort, 1968, pp. 33-50).

[44] En la duodécima edición de su obra *Systema naturae*, publicada en 1766, Carl von Linné admitía por primera vez la posibilidad de que la especie humana estuviese relacionada a lo largo de la evolución con otras especies vivientes.

II

CONCEPCIONES DEL ESPACIO

*Natura lapsa**.
Thomas Burnet

INTRODUCCIÓN

No sólo el espacio en sí mismo es multidimensional, sino también el concepto de espacio. Sus dimensiones se expanden en el terreno de las matemáticas y también en el de la física[1], la fenomenología[2] y la política[3]. En la actualidad, el concepto de espacio más difundido tiene sus raíces en las opiniones de los matemáticos y los físicos, e incluye la percepción del espacio como una entidad homogénea, continua y universal, sin límites visibles concebidos. Este concepto del espacio es una construcción teórica cuyo origen se encuentra en la física del siglo XVII, y nunca ha logrado una general aceptación en el sentido de penetrar en las experiencias cotidianas y percepciones del espacio terrestre. Sin embargo, conceptos previos del espacio, como el defendido por Aristóteles[4], cubrían variedades de heterogéneos y cualitativamente diferentes lugares, percibiéndose aquí el espacio como una entidad de limitada extensión. Asimismo, entre los filósofos y psicólogos, los fenomenologistas han enfatizado repetidamente la coexistencia de varios, parcialmente superpuestos, conceptos de espacio terrestre que pueden ser percibidos o ex-

---

* «La naturaleza ha caído.» *[N. de los T.]*

[1] Véase A. Goszonty, *Der Raum*, 2 vols., Darmstadt, 1976.

[2] Véase O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963 (5.ª ed. Stuttgart, Berlín, Colonia, Maguncia, 1985).

[3] Véase J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Fráncfort, 1990 (1.ª ed. Neuwied, 1962). [Ed. ing.: *The Structural Transformation of the Public Sphere,* Cambridge, Mass, 1989.]

[4] Aristóteles, *Física*, 233a 22-233b 15, 237b 23-238b 22.

perimentados por personas y grupos[5]. Finalmente, los sociólogos y los historiadores han debatido el uso figurativo del concepto de espacio en la política y la sociedad como un principio de orden mediante el cual las jerarquías de hombres y mujeres son establecidas y mantenidas[6]. Sin embargo, como estas distinciones han surgido con el concepto reciente de espacio, es difícil aplicarlas en el más amplio contexto de la historia conceptual. En lugar de ello, el concepto de espacio será analizado de acuerdo con las percepciones y experiencias que las personas pueden tener del espacio. En este contexto y con estos criterios, las tres categorías que emergen son el espacio de la experiencia cotidiana, el espacio de la comunicación regular, y el mundo[7].

La diferencia entre la primera y la segunda categoría puede pero no necesariamente tiene que ser equiparada con la dicotomía entre lo privado y lo público. En este sentido el espacio de la experiencia cotidiana puede, pero, de nuevo, no necesariamente tiene que ser percibido como la propiedad de una persona o grupo (por ejemplo, un grupo familiar), el espacio dentro del cual uno se acostumbra a organizar sus actividades cotidianas, el refugio al cual uno se retira cuando busca privacidad, el lugar donde uno duerme. Hablando en términos más generales, el espacio de la experiencia cotidiana representa el lado íntimo de la vida de una persona, y el círculo íntimo de actividades de las personas en los grupos, la finca, la casa o la habitación. El espacio de la experiencia cotidiana es un espacio privado en el sentido de que uno lo contempla desde dentro y cree que es su único dueño. Puede estar representado por un hogar privado, unas parcelas de terreno propiedad de un grupo familiar o un asentamiento. Muchas veces se demarca mediante límites bien reconocibles, cuyo traspaso sin licencia frecuentemente se ha equiparado con la ruptura de la paz[8].

Más allá del espacio de la experiencia cotidiana está el exterior, categorizado como el espacio de la experiencia cotidiana de otra persona

---

[5] S. Giedion, *Space, Time and Architecture* [1944], Cambridge, Mass, Londres, [4]1962. E. Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum,* Philosophische Abhandlungen XXV, Fráncfort, 1965.

[6] A. Gestrich, *Absolutismus und Öffentlichkeit,* Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft CIII, Gotinga, 1994. M. L. Goldchmidt, «Publicity, Privacy and Secrecy», *Western Political Quarterly,* VII (1954), pp. 401-416. A. Haverkamp, «... an die große Glocke hängen. Über Öffentlichkeit im Mittelalter», *Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995* (1996), pp. 71-112. A. Nitschke, «Raumerfahrungen und Selbsterfahrungen», en A. Nitschke y J. Martin (eds.), *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*, Historische Anthropologie II, Friburgo, 1986, pp. 591-607. H.-J. Teuteberg (ed.), *Homo habitans*, Munster, 1985. A. Würgler, *Unruhen und Öffentlichkeit,* Frühneuzeit-Forschungen I, Tubinga, 1995.

[7] Estas categorías ya se encuentran en san Agustín, *De Civitate Dei*, cap. XIX/5, CCSL XLVIII, Turnhout, 1955, pp. 669-670.

[8] Ya probablemente en el siglo VI, en las leyes del rey Etelbert de Kent, cap. 17, ed. F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Halle, 1903, p. 4, así como en las leyes de fines del siglo VII del rey Ine de Wessex, cap. 6, ed. de F. Liebermann, *Die Gesetze...*, pp. 90, 92.

o grupo, o como el espacio de la comunicación regular, donde uno se encuentra con los demás, con forasteros, amigos, extranjeros o enemigos. El espacio de la comunicación regular es público en el sentido de que no es propiedad exclusiva de una persona o grupo, sino que puede ser utilizado por otros (aunque no necesariamente por todo el mundo). Desde el siglo XVIII la propiedad del espacio público como espacio de comunicación regular ha sido conferida a las instituciones, tales como el Estado, que representan o incorporan un número definido de personas y grupos. Sin embargo, previamente el espacio público también ha estado bajo la jurisdicción del gobernante legítimo, o de la comunidad, sobre un número definido de personas y grupos. El espacio público como espacio de comunicación regular es comúnmente considerado como el espacio designado para un uso ilimitado, aunque no incontrolado, y sus fronteras son normalmente líneas imaginarias de separación, siendo frecuentemente definidas en términos administrativos, o como las fronteras acostumbradas dentro de las que tiene lugar más frecuentemente la comunicación regular entre un número definido de personas y grupos. Sin embargo, algunas características físicas, como los montes, también han servido como señales del espacio de comunicación regular; además, ha habido muchos casos en los que los límites definidos administrativamente y los límites acostumbrados de la comunicación regular no se han superpuesto, y, sin excepción, tales discrepancias han originado graves problemas administrativos, políticos y sociales.

La distinción entre el interior y el exterior es aplicable no solamente en el espacio de la experiencia cotidiana, sino también en el espacio de la comunicación regular. Con relación a este último, el interior constituye lo que el politólogo Karl Wolfgang Deutsch (1912-1992) ha calificado de «sentimiento común», una sensación de pertenencia común por encima de factores de cohesión propios de grupos familiares y vecindades. De ahí que el espacio de comunicación regular pueda referirse a la interacción entre los miembros de varios tipos de grupos que, de todas formas, comparten algunos códigos comunicativos (tales como un lenguaje escrito o hablado común, o códigos de comunicación no verbal), rasgos culturales (como una común herencia cultural, experiencias pasadas comunes, prácticas religiosas y creencias comunes, pautas de pensamiento y modos de comportamiento) o la lealtad hacia las instituciones u otras manifestaciones de la autoridad acostumbrada (como las derivadas de la pertenencia a asociaciones y organizaciones).

Además, el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular comparten la pragmática característica de que se identifican con la acción de personas y grupos. De ahí que las personas y los grupos puedan conocer el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular a través de su propia acción, manifiesta por medio del movimiento y la comunicación. En cambio, el

mundo como categoría del espacio terrestre no puede ser experimentado pragmáticamente mientras uno permanece en él, puesto que el mundo ni puede ser concebido exclusivamente como el parcial espacio interno de las actividades de cada uno, ni tampoco puede concebirse como un espacio parcial de la comunicación regular de un tipo específico de grupo. Sin embargo, el mundo debe percibirse inclusivamente como el espacio terrestre universal, aunque no necesariamente como el globo, y la propiedad general de todos. Como concepto teórico del espacio terrestre, el mundo puede ser conocido por las personas y grupos de la tierra únicamente mediante la reflexión teórica, y no a través de cualquier acción distinta al pensamiento. De hecho, la asociación del mundo con el globo en cuanto categoría del espacio terrestre es relativamente reciente y no debe tomarse como algo plenamente reconocido en el contexto de las investigaciones históricas. Hasta el siglo XVIII, el concepto europeo del mundo como espacio terrestre más ampliamente utilizado cubría únicamente partes del globo, lo que significa que dichas percepciones del mundo eran universales y podían incluir la representación tridimensional del mundo, pero no eran globales en el sentido de cubrir el planeta entero. En otras palabras, pretendían incluir todo, pero competían con otras percepciones universales del mundo, coexistiendo sin interrelacionarse. En consecuencia, la aceptación general de una única percepción del mundo como el globo terráqueo es el resultado de la globalización de una percepción particular del mundo y, como tal, requiere explicación.

Las tres categorías del concepto de espacio incluyen el rasgo común de que varían de espacio a espacio y cambian a lo largo del tiempo. De ahí que sean patrimonio de la cultura y tengan su propia historia. Por ejemplo, el espacio de la experiencia diaria puede variar y cambiar como consecuencia de diferentes y cambiantes significados del concepto de privacidad. Lo mismo sucede con el espacio de la comunicación regular como consecuencia de diferentes y cambiantes significados de conceptos tales como Estado, nación y sociedad. Asimismo, las percepciones del mundo en relación con el globo terráqueo pueden variar y cambiar; por ejemplo, el mundo puede representarse como una parte más pequeña o más grande del globo. Finalmente, las variaciones y cambios pueden afectar también a las percepciones de las fronteras e interrelaciones entre varios espacios. Por ejemplo, las fronteras que separan varios espacios de la experiencia cotidiana pueden variar desde demarcaciones de porciones en las habitaciones hasta espaciosos jardines o parques que comprendan varios lugares de estancia separados; las variaciones pueden servir también como un indicador del rango o estatus. Los cambios en el concepto de fronteras de los espacios de la experiencia cotidiana pueden producirse en el sentido de que los tamaños más frecuentemente aplicados a tales espacios puedan expandirse o contraerse.

En el caso de las fronteras entre los espacios de la comunicación regular las variaciones pueden afectar a la percepción de dichas fronteras como, por ejemplo, tramos de tierra de nadie o como líneas artificiales que demarcan separaciones en un paisaje que de otro modo sería continuo. Asimismo, las fronteras pueden percibirse primordialmente como líneas o zonas de demarcación cuyo propósito es la prohibición o restricción del paso, o bien pueden concebirse como enlaces en las redes de comunicación.

Los conceptos de espacio en la Alta Edad Media

Con relación al espacio de la experiencia cotidiana, en la Alta Edad Media se otorgaba prioridad a la organización grupal sobre la organización territorial. Esto significa que la organización social se basaba en las relaciones entre personas dentro de los grupos además de entre los grupos, y no en un espacio homogéneo de limitada extensión al que podamos referirnos como territorio. En otras palabras, los grupos constituían el espacio más frecuentemente que el espacio constituía a los grupos.

En la figura 1 podemos ver una disposición de personas en grupos alrededor de un centro. El centro podría estar ocupado con una persona u objeto de sobresaliente significación, en este caso Cristo, o, alternativamente, un gobernante o un edificio eclesiástico. En cualquier caso, los límites espaciales exteriores dispuestos en cuadros están representados por el grupo que enmarca el centro. Seguramente han sobrevivido otras fuentes pictóricas de la Alta Edad Media en las que los límites espaciales se representan en forma de murallas o vallas, y tampoco escasean las fuentes en las que los límites se demarcan mediante elementos físicos, tales como ríos, fenómenos geográficos humanos como caminos, o líneas artificiales dibujadas en el paisaje entre dos puntos destacados. Sin embargo, dichos indicadores de los límites de los hogares o parcelas de tierra poseídos privadamente o por grupos familiares no solían ser un fin en sí mismos, sino instrumentos para reconocer una base territorial que podía identificarse como el espacio vivo de los grupos en él asentados. En consecuencia, dichos límites podían cambiar de sitio cuando los grupos establecidos dentro de ellos se reconstituían a sí mismos, cuando emigraban o cuando la propiedad pasaba a otras manos. Hablando en términos teóricos, podría decirse que el espacio era percibido como la suma agregada de lugares cualitativamente diferentes ocupados por personas, grupos u objetos, y no como el espacio situado entre personas, grupos y objetos.

Que esto era así resulta evidente cuando se considera que las migraciones constituyeron una importante experiencia cotidiana a lo largo de la Alta Edad Media hasta el siglo VII. Afectaron a partes principales

Figura 1. Cristo y sus discípulos. *Codex Egberti,* Reichenau Island, *ca.* 980. Stadtbibliothek Trier, Cod. 24, f. 22r. La figura central de Cristo permanece de pie en el medio entre dos grupos, que determinan el espacio en el cuadro.

del continente euroasiático occidental, como la parte oeste del río Volga. Se extendieron a lo largo de varias generaciones y por amplias áreas, y sólo se podían llevar a cabo con éxito si la organización social de los grupos de emigrantes proveía una cohesión interna más allá de los lugares de asentamiento *ad hoc* y territorios tradicionalmente ocupados. Por eso tenemos una plétora de topónimos registrados desde la Alta Edad Media que se derivaban de nombres de grupos o personas. Si, de acuerdo con esta costumbre de crear nombres, los grupos o personas podían convertirse en creadores de los nombres de los lugares de asentamiento postmigracional, ello indica que los grupos, con una organización autónoma o como seguidores de una persona, preservaban sus identidades más allá del proceso migracional, como colonos en un nuevo medio físico o como continuos emigrantes[9].

Por ejemplo, el topónimo inglés Meeching, en Sussex (llamado Newhaven desde 1586), se deriva del nombre de un grupo que se llamaba

[9] Alternativamente, la emigración de grupos hacia áreas demarcadas y estables ocurría y quedaba reflejada en los topónimos. Por ejemplo, el nombre de Canterbury debe interpretarse como el asentamiento de los emigrantes en Kent. Kent es el nombre del área que se utilizaba entre la población allí asentada antes de la llegada de los emigrantes. Pero, de nuevo, el grupo de emigrantes actuó como el creador de un nuevo nombre para el espacio del asentamiento.

a sí mismo o era llamado por otros «meacingas», o gente de Meaca. Este nombre grupal puede relacionarse con el nombre continental de persona, Meaca, mencionado en un poema del siglo VII u VIII como el gobernante de los myrgingos, en el sur de Jutlandia[10]. El poema registra el recuerdo de una derrota de los myrgingos presumiblemente a fines del siglo IV. También nos informa de que los myrgingos habían dejado sus asentamientos. Aparentemente, como pueblo de Meaca, emigraron a las Islas Británicas. Allí aparecieron en Meeching y varios lugares de Anglia oriental, donde se encuentran topónimos con la misma raíz de Meeching. Meeching se encuentra en la parte oriental del área que más tarde se convirtió en el condado de Sussex, próxima a cementerios del siglo V para pobladores procedentes del continente, según confirma la cronología. Pero la tierra en esta área que más tarde se llamó Sussex no estaba despoblada, y los residentes locales, pobladores romano-británicos, comenzaron a hacer campaña militar contra los inmigrantes continentales y, en el tránsito al siglo VI, les infligieron con toda seguridad una y quizá varias contundentes derrotas. Al parecer, algunas de las gentes de Meaca que habían emigrado a Meeching volvieron al continente, donde bajo la autoridad de los reyes francos se les asignaron tierras en un área llamada «Mecingun», en los Países Bajos[11].

El caso de Meeching muestra la persistencia de la cohesión de grupo durante y después de las migraciones, y pone de relieve la necesidad de primar la pertenencia al grupo como algo prioritario a las concepciones territoriales de la organización social. Si los grupos de emigrantes continuaban existiendo más allá de una generación, la pertenencia a estos grupos era una forma de trascender las fronteras del espacio y el tiempo. Usualmente, fuera de los confines del Imperio romano, los asentamientos postmigracionales eran pequeños y estaban separados de los poblados vecinos por pantanos y montes más o menos extensos. Dichos asentamientos eran predominantemente agrícolas y podrían considerarse como espacios para el desarrollo de la experiencia cotidiana si estaban ocupados por un grupo más o menos homogéneo. Alternativamente es posible considerarlos como espacios de la comunicación regular en caso de estar habitados por varios grupos con diferentes costumbres y tradiciones importadas desde sus lugares de origen. En cualquier caso, los pantanos y bosques, entre los que se habían establecido los asentamientos, servían como fronteras del espacio, franjas de tierra de nadie, y representaban una porción del medio físico que era percibida como hostil hacia la vida humana. Así, el traspasar las barreras de bosques se con-

---

[10] Véase *Widsith*, vv. 23, 41-49, ed. de K. Malone, Copenhague, 1962, pp. 23, 24.

[11] A. Mawer, F. M. Stenton y J. E. B. Gower, *The Place-Names of Sussex*, English Place-Name Society IV [1929], Cambridge, 1986, pp. 323-324. P. von Polenz, *Landschafts und Bezirksnamen im frühmittelalterlichen Deutschland*, vol. 1, Marburgo, 1961, pp. 176, 178.

sideraba un riesgo que demandaba una cohesión grupal particularmente intensa entre todos aquellos cuya profesión o propósito específico requiriese emigrar o viajar. Que estos grupos, si eran grupos emparentados, trascendían la frontera entre la vida y la muerte queda demostrado por el hecho de que existe evidencia arqueológica de cementerios y tumbas individuales localizados en las proximidades a una granja sobre el terreno que puede haber pertenecido a la propiedad heredada del grupo familiar. Esto significa que se pensaba que la muerte tenía un constante impacto sobre los vivos; así, los vivos y los muertos formaban una comunidad local mientras el poblamiento siguiera existiendo. Tenemos sorprendentes testimonios que muestran que incluso los emigrantes de larga distancia hacían enormes esfuerzos para mantenerse en contacto con sus parientes que se habían quedado en casa[12]. Así, el grupo definía el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular[13].

Desde el siglo VII el catolicismo había penetrado suficientemente en la vida diaria de estos asentamientos con el objeto de favorecer el comienzo de una transformación fundamental de la estructura de los grupos familiares en Europa occidental y central. La transformación resulta visible mediante el comienzo de una reubicación de los cementerios en camposantos frente a las iglesias[14]. El hecho de que los terrenos junto a las iglesias se convirtieran en cementerios tenía dos consecuencias duraderas. En primer lugar, el culto a los muertos se sujetaba al control de la Iglesia y, en segundo lugar, los lazos entre los vivos y los muertos como miembros de grupos familiares se cortaban. En consecuencia, los vivos tenían que recurrir a la mediación de la Iglesia de cara a asegurarse una buena vida tras la muerte, a la vez que ya no necesitaban integrarse en el trascendente sistema de continuidad del tiempo propio de sus grupos familiares. Desde el punto de vista de una persona, esto significa que podía cortar los lazos con su familia si estaba garantizada la asistencia por parte de la Iglesia. El clero apoyaba esta actitud y animaba a los nuevos creyentes cristianos a separarse de sus grupos familiares y entregar de-

---

[12] Procopio, *Bellum Gothicum*, cap. II/15 (varias ediciones). Nos describe por extenso los grandes esfuerzos realizados por los hérulos, en Singedon (en las proximidades de la moderna Belgrado), para mantener relaciones con las gentes de su tierra natal, situada en lo que hoy es el sur de Suecia.

[13] El poema épico sajón de comienzos del siglo IX *Heliand*, v. 5139, ed. de O. Behaghel, 10.ª ed. de B. Taeger, Altdeutsche Textbibliothek IV, Tubinga, 1996, p. 182, hacía esto verbalmente explícito. Definía a los judíos como un «thiod», un grupo políticamente activo, y se refería a los guerreros no judíos llegados a Palestina bajo el mando de Pilatos como «elilandige man», forasteros (el prefijo *eli-* es una derivación del latín *alienus*). La terminología muestra que no existía una palabra de origen sajón para referirse a personas de otra tierra.

[14] Ya en el transcurso de su conquista de Sajonia, Carlomagno prohibió enterramientos en los cementerios paganos del área. A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.º 26, p. 69 (*Capitulatio de partibus Saxoniae*, 775-790, cap. 29).

votamente sus vidas a la Iglesia[15]. Las reglas para monjes y monjas exigían que, antes de la entrada en un monasterio, los novicios abandonasen todas sus propiedades con el objeto de vivir en la pobreza y en estricta dependencia hacia la Iglesia. Así, la Iglesia esperaba que los monasterios a los que se unían los novicios se convirtiesen en receptores de las donaciones de sus nuevos miembros. Esta expectativa se cumplió frecuentemente, aunque no siempre[16].

Por lo que respecta a la organización topográfica de los asentamientos, el cambio implicaba que los cementerios se moverían de las tierras hereditarias de los grupos familiares a la proximidad o, en el caso de personajes particularmente relevantes, interior de los edificios eclesiásticos, con el objeto de estar más cerca del santo o santos para cuyo culto la iglesia había sido erigida. Inicialmente, los grupos familiares respondieron a esta novedosa costumbre de enterramiento mediante el establecimiento de iglesias en sus propias tierras, buscando también promover el culto hacia alguno de sus propios muertos como santos venerados en dichas iglesias. Los grupos familiares, asimismo, fundaron sus propios monasterios para conmemorar el fallecimiento de los miembros de la familia y para el culto de los santos del grupo. En este sentido, desde el siglo VII en adelante aparecieron una multitud de cultos locales de santos, muchos de los cuales eran venerados en iglesias propias pertenecientes a los grupos familiares[17]. Pero otro fenómeno resultó en última instancia más importante, a saber, la evolución del cementerio como centro de comunicación en los poblados.

Este fenómeno se agudizó con el traslado de las iglesias al centro de los poblados rurales. Desde el siglo VII en adelante[18], las iglesias pasaron a construirse con más frecuencia que antes en el centro de los asentamientos rurales, específicamente en los claros recién abiertos en los bosques. La disposición central del edificio eclesiástico constituía un punto de encuentro en el que podían discutirse, bajo la dirección de la Iglesia, los variados y potencialmente conflictivos intereses grupales.

---

[15] La separación de la familia era recomendada a fines del siglo V por el obispo Avito de Vienne al rey de los francos Clodoveo en el transcurso de los preparativos para el bautismo del rey. R. Peiper (ed.), *Opera quae supersunt, MGH AA* 6, 2, pp. 75-76. San Bonifacio entregó su vida a la Iglesia tras separarse de sus padres, a los que nunca volvió a ver tras hacerse monje. Véase W. Levison (ed.), *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, cap. 1, *MGH SS rer. Germ.* (57), pp. 5-6.

[16] Cesáreo de Arles, *Regula ad virgines*, cap. 6, 21 (*PL* 67, cols. 1108, 1110).

[17] Un buen ejemplo es la fundación en el siglo VII de un monasterio por Friduric, un aristócrata local, en Breedon-on-the-Hill (Leicestershire). Véase W. de Gray Birch (ed.), *Cartularium Saxonicum*, vol. 2, n.° 841, 842 [1887], Nueva York, 1964. Cfr. P. Hayes Sawyer, *Anglo-Saxon Charters*, Londres, 1968, n.° 1803, 1805.

[18] Véase G. P. Fehring, «Missions- und Kirchenwesen in archäologister Sicht», en H. Jankuhn y R. Wenskus (eds.), *Geschichtswissenschaft und Archäologie*, VuF XXII (1979), pp. 547-591.

Una consecuencia fue que, de este modo, las iglesias se transformaron en centros de la vida comunal; ello implicaba que, para participar en la vida comunal, se debía estar presente dentro y en los alrededores de la iglesia. Otra consecuencia fue que los cementerios vecinos a las iglesias se convirtieron en las áreas preferidas de la comunicación pública; ello implicó que el culto a los muertos se entrecruzara con la interacción comunicativa entre los vivos. Mientras que la Iglesia fomentó la primera implicación, trataría de prevenir la segunda. Así, a comienzos del siglo XI, el obispo Burchard de Worms (*ca.* 965-1025) reveló su gran interés por suprimir lo que consideraba un comportamiento indecente en los cementerios, al referirse al canto de canciones nocturnas y al baile de danzas sobre o en la proximidad de las tumbas[19].

La Iglesia también insistió en que los principios del derecho romano sobre la propiedad deberían aplicarse a la tenencia de la tierra. De acuerdo con el derecho romano, la tenencia de la tierra era idéntica al legítimo ejercicio del *dominium,* esto es, el absoluto ejercicio de todos los derechos sobre una parcela de tierra por una única persona, y ello normalmente se registraba en documentos que eran firmados en presencia de notarios públicos. Esta práctica legal se erigía contra el principio de propiedad comunal de la tierra por parte de los miembros de un grupo familiar. Este principio hacía difícil alienar la tierra familiar y transferirla al *dominium* de una persona. Pero la Iglesia reclamaba que sus propias propiedades debían considerarse como tenencia de tierra mediante *dominium,* y que ello debía recogerse en documentos escritos.

La erección de las iglesias como piezas centrales de los asentamientos y la introducción de la tenencia personal de la tierra marcaron el comienzo de la territorialización de los previamente definidos espacios de la experiencia cotidiana y de la comunicación regular en estos asentamientos. Inicialmente la territorialidad no proveía nada más que una estructura espacial para la interacción entre los variados grupos de un asentamiento. La iglesia y el camposanto no constituían un espacio diferenciado de la comunicación regular. Para los miembros de una familia era posible continuar percibiendo las tumbas de sus antepasados como propiedad suya y como parte de su propio espacio de la experiencia cotidiana, incluso aunque esta percepción se erigiese contra la posición adoptada por las autoridades eclesiásticas. En consecuencia, surgieron controversias sobre si el espacio de la comunicación regular (dominado por la iglesia) era y debía ser diferenciable del espacio de la experiencia co-

[19] B. de Wórms, *Decretorum libri XX,* liber XX, Interrogatio 54, 86 (*PL* 140, cols. 577, 579). Otras prohibiciones más antiguas pueden verse en el III Concilio de Toledo (589), canon XXIII; los estatutos de san Bonifacio (745), canon XXI; la homilía del papa León IV (847-855), cap. XL; y el Concilio de Maguncia (813), canon XLVIII. J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* vol. 9, col. 999, vol. 12, col. 385, vol. 14, cols. 74, 895 [1901], Graz, 1960.

tidiana (dominado por los grupos familiares). Asimismo, hasta finales del siglo IX, los espacios seculares de la comunicación regular no estaban integrados en una categoría legal propia, sino que continuaban siendo la suma agregada de lugares cualitativamente distintos. Un privilegio que concedía cuotas de aduana en el puerto de Londres al obispo de Worcester, en nombre del rey Alfredo de Wessex, regulaba que los mercaderes debían pagar cuotas de aduana al dueño del mercado londinense en el que comerciasen con sus productos. Por tanto, no había ni una tasa general ni un único mercado en Londres en aquel tiempo[20].

Así, la distinción entre el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular era vaga y difusa durante la Alta Edad Media, permitiendo frecuentes superposiciones. Ello sucedía no sólo dentro de los asentamientos, sino también en unidades administrativas más amplias. De este modo era posible que el espacio de la experiencia cotidiana de un determinado grupo familiar se extendiese para cubrir el espacio de la comunicación regular de grupos específicos de personas. Por ejemplo, entre los siglos V y IX, los reyes francos gobernaron su reino como si fuese su propia casa. Pero, a la vez, respetaron los privilegios de los aristócratas de su séquito, así como los de las iglesias. Esto significa que unidades administrativas como los reinos no eran simplemente unidades territoriales, sino también asociaciones de hombres libres y aristócratas. En resumen, el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular no eran recíprocamente excluyentes, sino que podían superponerse en términos espaciales, lo mismo que con respecto a la organización política. El concepto de espacio público como algo accesible para todos no apareció en la Alta Edad Media.

El mejor ejemplo ilustrativo, aunque quizá tardío, sobre la focalización grupal del espacio de la comunicación regular durante la Alta Edad Media aparece recogido en el viejo poema épico inglés *Beowulf*. El poema se recogió por escrito hacia el año 1000, aunque había sido compilado durante el siglo IX. En el poema, el lugar de reunión del rey y sus sirvientes es descrito como un inmenso y magnífico *hall* erigido por mandato regio tras una victoria en el campo de batalla[21]. Dicho *hall* en *Beowulf* no era una residencia permanente en el sentido de un «palacio real» donde vivía el rey. De este modo, no pertenecía al espacio de la experiencia cotidiana del monarca. Por el contrario, en *Beowulf* el reino, al igual que sucedía en otros reinos de la Alta Edad Media europea, normalmente no tenía una capital para residencia regia como centro prioritario, sino que el monarca utilizaba varios lugares por los que se desplazaba de forma itinerante, del mismo modo que también podía

[20] W. de Gray Birch (véase nota 17), vol. 1, n.º 561. P. H. Sawyer (véase nota 17), n.º 346.

[21] F. Klaeber (ed.), *Beowulf*, Lexington, Mass., ³1950, vv. 64-85, pp. 3-4. *Heliand* (véase nota 13), vv. 2728-2784, pp. 101-102.

permanecer en monasterios o incluso en casas de familias aristocráticas. En el poema el *hall* tenía un cometido ceremonial, en el sentido de que albergaba a los acompañantes del rey para festejar y beber durante varios días y noches sucesivamente. Aunque impresionante e inusual en cuanto a su tamaño, el *hall* no era «regio» en sí mismo, en el sentido de poseer rasgos estructurales peculiares propios de la realeza; sin embargo, se convirtió en un ámbito «real» al ser utilizado por el rey y sus acompañantes. Para este cometido, el *hall* se elevaba sobre la media de los demás edificios, pero no constituía un espacio propio, tal como invocaría la distinción entre lo privado y lo público. De ahí que el *hall* en *Beowulf* fuese conspicuo y peculiar como lugar de las celebraciones ceremoniales del rey, aunque sin ser una manifestación del espacio de la comunicación regular en el sentido de un espacio diferenciadamente público. Sin embargo, se hacía visible el espacio como categoría de valor que debía ser determinada por los grupos que lo ocupaban legítimamente. En consecuencia, varios tipos de grupos podían crear diferentes cualidades del espacio, y estas diferentes cualidades podían coexistir o competir entre sí en tanto que los grupos que ocupaban el espacio continuasen estando presentes.

Asimismo, durante la Alta Edad Media e incluso hasta el siglo XIV, los paisajes como representaciones del espacio de la comunicación regular no eran recogidos en representaciones pictóricas del espacio, y las descripciones literarias de los mismos, como la que se muestra a continuación, eran raras, escuetas y presentaban el medio ambiente como algo hostil. El medio ambiente se percibía en confrontación con los espacios construidos por el hombre, como algo parecido a una estructura que constreñía la acción humana:

> Quien tiene la bendición de la vida, quien, orgulloso y rojo el rostro por el vino, sufre pocas penalidades en la ciudad, apenas cree que yo a menudo, como consecuencia de un gran agotamiento, tuve que morar sobre los senderos del océano. La sombra de la noche lo cubría todo de oscuridad, la nieve llegaba desde el norte, el hielo se adueñaba de la tierra y el granizo, el más frío de los granos, caía sobre el campo[22].

De este modo, lo que se encontraba fuera de los límites de los asentamientos humanos se percibía como algo desagradable, desorganizado y, en consecuencia, inseguro. Era difícil concebir el espacio de la comunicación regular como un concepto que sobrepasara los asentamientos o incluso que abarcara importantes vías navegables. La ausencia de este

[22] El marinero, vv. 27-33, en G. Ph. Krapp y E. van Kirk Dobbie (eds.), *The Exeter Book*, Anglo-Saxon Poetic Records III, Nueva York-Londres, 1936, p. 144. La traducción es de R. K. Gordon's, *Anglo-Saxon Poetry*, Londres-Nueva York, 1964, p. 76.

tipo de diferenciación en el espacio de la comunicación regular convertía en difícil, peligroso y excepcional el gobierno de áreas amplias y de numerosos grupos de población heterogéneos. Además, ello constituía una barrera contra la recepción del derecho público del Imperio romano de la Antigüedad. La recepción durante la Alta Edad Media del derecho público romano era difícil, porque, durante la Antigüedad romana, el derecho público como ley imperial para el gobierno del espacio de la comunicación regular se concebía únicamente si se presentaba en oposición al derecho civil como ley para el gobierno del espacio de la experiencia cotidiana de las personas y grupos. Por el contrario, la vaguedad de los conceptos altomedievales del espacio de la comunicación regular desanimaba el establecimiento de burocracias administrativas permanentes y centralizadas, y usualmente confinaba el rango de acción de las actividades de los gobernantes a áreas dentro de las que, según las ideas altomedievales sobre la velocidad de la comunicación, el mantenimiento de la comunicación regular era posible[23]. Estas áreas eran normalmente pequeñas. Las descripciones literarias francesas del siglo IX sobre Occidente, así como algunas sagas escandinavas altomedievales, recogían percepciones del mundo como una asamblea de pequeños poblados y villas habitados principalmente por pequeños grupos activos políticamente. Esto era así a pesar del hecho de que los bosques fueron repoblados en Europa continental bajo el gobierno de los francos en el siglo IX, y por tanto estaban sujetos en un determinado grado a la autoridad legislativa territorial de los reyes francos. Sin embargo, esta competencia legislativa se empleó principalmente con el propósito de otorgar privilegios para el establecimiento de nuevos asentamientos en claros del bosque aislados[24].

Mientras que, durante la Alta Edad Media, el espacio de la experiencia cotidiana y el espacio de la comunicación regular permanecieron ampliamente insensibles al legado de la administración imperial romana, la concepción altomedieval del mundo heredó mucho de la Antigüedad clásica. La representación del mundo que había sido esquematizada en época de Augusto, y que constituía la base del concepto habitual del mundo que imperó a lo largo de la Edad Media, lo describía como una única y coherente unidad de tierra rodeada por una franja de agua a la que se denominaba *okeanos*. La tierra era llamada *orbis, terra, mundos* o *ecu-*

---

[23] El rey Edgar de Inglaterra impuso una reforma monetaria en 975, según la cual sus súbditos estaban obligados a devolver monedas en curso, a intervalos regulares, a una ceca próxima al lugar en que vivieran. Edgar sabía que las cecas estaban establecidas a lo largo de todo el país, por lo que era posible llegar a ellas en un día. Véase H. R. Luard (ed.), *Flores historiarum*, vol. 1, Rerum Britanicarum medii aevi scriptores XCV [1890], Nueva York, 1965, p. 514.

[24] Véase E. Mühlbacher (ed.), *MGH DD Karol.* I, n.° 213 [1-12-811], n.° 218 [9-5-813]. R. Maur, *De universo*, cap. XVI, 1-3 (*PL* 111, cols. 435-451).

mene, e incluía los tres continentes principales en que se dividía: Asia, África y Europa; esta división estaba realizada de tal forma que Asia ocupaba la mitad de la tierra, y África y Europa juntas la otra mitad[25].

La imagen del mundo mostrada en la figura 2 sitúa el Paraíso en el este de Asia y la ciudad de Jerusalén en el centro del *ecumene*, y ello se hace así de acuerdo con Ezequiel 5,5. Las afirmaciones bíblicas también inspiraron la adscripción al *ecumene* de la porción más grande de la superficie terrestre. Esta idea, que implica que la tierra supera en importancia al agua, fue tomada del apócrifo Libro de Esdras (4, 6, 42), en el que se asignaba a la tierra seis séptimas partes del tamaño del globo. Otra implicación de esta imagen del mundo era que éste en su totalidad se volvía permeable. Esta imagen del mundo en la Alta Edad Media aumentó las extensas migraciones que se estaban llevando a cabo durante los siglos IV, V y VI, y, durante los siglos VIII al X estimuló las actividades marítimas a lo largo de las líneas costeras de los mares del Norte y Báltico[26]. La imagen del mundo de la Antigüedad era apropiada para estos fines, porque hacía posible trascender el localismo objetivo del espacio de la comunicación regular[27]. Sin embargo, el mundo más allá de los confines de los asentamientos locales se percibía como lleno de peligros que acechaban a quienes estaban dispuestos a emigrar, viajar o a adentrarse en el medio físico de alguna otra forma. Los riesgos de viajar y de la emigración a larga distancia resultan explícitos en algunas elegías escritas en inglés antiguo, donde los pesares y peligros del viaje por tierra y mar constituyen los temas poéticos:

> Yo, alejado de mi tierra natal, lejos de mis nobles parientes, con frecuencia triste del corazón, tuve que encadenar mi mente cuando hace ya años la oscuridad de la tierra cubrió a mi amigo del alma, y me marché de allí lleno de desdicha, abrumado por una gélida inquietud sobre las olas heladas, y con tristeza busqué la residencia de un dispen-

---

[25] Sobre las descripciones altomedievales del mundo que fueron tomadas conscientemente de la imagen del mundo existente en la Antigüedad puede verse: san Agustín, *De Civitate Dei*, cap. XVI/17, CCSL XLVIII, Turnhout, 1955, p. 521. Dicuil, *Liber de Mensura Orbis Terrae*, cap. I/2, eds. de J. J. Tierney y L. Bieler, Scriptores Latini Hiberniae VI, Dublín, 1967, p. 44. O. Prinz (ed.), *Die Kosmographie des Aethicus*, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters XIV, Múnich, 1993, pp. 89-90, 92-93. San Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, cap. XIV/2, ed. de W. M. Lindsay, Oxford, 1911. Paulo Orosio, *Historiarum-adversum paganos libri VIII*, cap. I/2, ed. de C. Zangemeister, CSEL V [1882], Nueva York, 1966, pp. 9-40.

[26] J. M. Bately (ed.), *The Old English Orosius*, cap. I/1, Early English Text Society, Supplementary Series VI, Londres-Nueva York-Toronto, 1980, pp. 13-18. Sobre la localización del Paraíso véase V. de Beauvais, «De Asia et eius capite quod est paradisus», en V. de Beauvais, *Speculum naturale*, cap. XXX/2, Douai, 1624, col. 2400. Cfr. B. Anglicus, *De rerum proprietate*, Fráncfort, 1601, pp. 680-682 (ed. Facsimile Fráncfort, 1964).

[27] A comienzos del siglo XV Pierre d'Ailly insistía en que el mundo podía ser recorrido en 1.570 días. Véase P. d'Ailly, *Imago mundi*, cap. V, ed. de E. Buron, París, 1930, p. 189.

sador de tesoros dondequiera que pudiese encontrarlo, lejos o cerca, que pudiera reconocerme en medio del prado o reconfortarme, habiendo quedado yo sin amigos, y tratarme con bondad[28].

A pesar de todo, los riesgos de viajar a larga distancia a veces merecía la pena asumirlos. Tal como se expone en la leyenda de san Brandán, del siglo X, el reino de Dios, que se creía una isla de la eterna felicidad, podía imaginarse localizado tan sólo a una hora de viaje desde el oeste de Irlanda, aunque en realidad se necesitasen siete años para penetrar la niebla que envolvía el océano y llegar a esa tierra prometida[29].

Como el anónimo autor de la leyenda de san Brandán, muchos cartógrafos medievales creían que la tierra prometida se encontraba sobre la tierra, a veces en medio del océano y otras veces en un remoto lugar, en todo caso de difícil acceso. Desde luego, el paraíso terrestre era representado frecuentemente en los mapas del mundo medievales, normalmente en el este de Asia. Esta imagen del mundo gozaría de una considerable continuidad más allá de la Alta Edad Media. En su estructura básica, durante el siglo XV la imagen del mundo seguía siendo la de la Antigüedad clásica. Con las actividades evangelizadoras y comerciales que se extendieron por el este de Asia durante el siglo XIII y por las costas africanas durante el siglo XIV, esta imagen del mundo se convirtió incluso en la base de guías prácticas de viaje. Las maravillas de Oriente reemplazaron a los previamente omnipresentes monstruos que poblaban los bordes externos de la tierra y comenzaron a atraer comerciantes, del mismo modo que las noticias sobre el ficticio Preste Juan animaban a clérigos y misioneros a viajar a Asia, utilizando mapas del mundo como instrumentos para su orientación[30]. Por ejemplo, el libro de viajes de mediados del siglo XIV de Sir John Mandeville utilizaba un mapamundi convencional como base geográfica para sus ficticias descripciones de las tierras y los mares de Asia[31].

Los conceptos de espacio en la Plena y la Baja Edad Media

Mientras tanto, sin embargo, habían comenzado a producirse importantes cambios en la relación entre el espacio y los grupos, lo que afectó

---

[28] El vagabundo, vv. 19-29, ed. Krapp, Dobbie (véase nota 22), p. 134. La traducción al inglés moderno es de R. K. Gordon's (véase nota 22), p. 73.

[29] C. Selmer (ed.), *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, cap. 1, Notre Dame, 1959, pp. 4-8.

[30] Otón de Freising, *Chronica sive historia de duabis civitatibus*, cap. VII/33, ed. de A. Hofmeister, *MGH SS rer. Germ.* (45), pp. 365-367. *Letter of Prester John*, Cod. Hist. *61*, Göttingen University Library (siglo XV). Una versión impresa ha sido editada por V. Slessarev, *Prester John. The Letter and the Legend*, Minneapolis, 1959.

[31] P. Hamelius (ed.), *Mandeville's Travels... from Ms. Cotton Tiberius C XVI*, 2 vols., Early English Text Society, Original Series CLIII-CLIV, Nueva York-Londres, 1919-1923.

Figura 2. Mapa del mundo (mapamundi) recogido en un salterio manuscrito del siglo XIII. British Library, Londres, Add. Ms. 28681, f. 9r. Reimpreso con permiso de la British Library. El mundo es mostrado bajo Cristo. La orientación es hacia el este, es decir, el este se encuentra en la parte superior. Se muestra el Paraíso en la parte de arriba, esto es, en Asia, y en el centro aparece Jerusalén. El estrecho de Gibraltar se encuentra localizado abajo del todo del mapa. Europa configura el lado izquierdo inferior, y África el lado derecho inferior. Dos dragones en la base de la pintura representan el Averno gobernado por el Demonio. Debido a que las líneas divisorias entre los continentes tienen forma de una T que reposa sobre la representación del mundo como un círculo, este tipo de imagen del mundo es conocido como *mapa T-O*.

principalmente a la definición del espacio de la experiencia cotidiana. Desde fines del siglo X, y a lo largo de las dos centurias siguientes, se desarrolló un nuevo tipo de construcción eclesiástica que superaba en tamaño a las construcciones anteriores. Estas enormes iglesias estaban diseñadas para reunir a grupos y personas de varias condiciones sociales con el fin de que pudiesen participar en los servicios de la misa: clérigos, monjes, poderes seculares y su familia, simples parroquianos y, si se daba el caso, peregrinos que viajaban desde lejos para venerar a santos locales. Un caso temprano de este tipo de edificación eclesiástica de carácter integrador es la catedral de Old Minster, en Winchester, dedicada en el año 983. Iglesias como la catedral de Winchester fueron construidas como estructuras polifacéticas, en las que a los diferentes grupos participantes en el culto se les asignaban lugares específicos y segregados. Por ejemplo, la parte oeste era normalmente reservada a los soberanos y su familia, mientras que el uso de la parte este, próxima al altar, se reservaba principalmente a los monjes y clero secular.

La compartimentación del espacio interno de la iglesia generaba una impresión de diversidad e impenetrabilidad y por ello, de acuerdo con una descripción contemporánea de la catedral de Winchester, era necesario un guía para conducir al visitante inexperto a través de la iglesia desde la entrada en el oeste hasta el ábside en el este[32]. Así, estas iglesias eran diseñadas como estructuras cuya monumentalidad se expresaba por su tamaño y la cantidad de tiempo necesario para su construcción. En el caso de Winchester, el proceso de construcción duró más de una generación, y así se extendió más allá del periodo de duración del cargo de una persona. En correspondencia con ello, el edificio debió de planificarse como una estructura duradera, y cuando fue derribado en 1093 todavía estaba en perfectas condiciones. Dichos hábitos de construcción apoyan la idea de que se consideraba que estas iglesias tenían valor como monumentos en sí mismas. Por ello eran designadas para representar un orden espacial supremo y dispuesto por la divinidad, al que los grupos de feligreses se incorporaban penetrando en el edificio. De ahí que, en el caso de la catedral de Winchester y otras catedrales contemporáneas, la idea espacial manifestada en estos edificios era lo fundamental, mientras que los grupos de personas constituían algo secundario. Mientras que a fines del siglo IX los grupos de sirvientes de un rey reunidos en vestíbulos ceremoniales hacían que el espacio de dichos vestíbulos fuese considerado como «regio», en el transcurso del siglo X las inmensas catedrales comenzaron a aparecer como manifestaciones del espacio con un valor propio. En términos teóricos, en el siglo XIII los

[32] W. Cantor, «Narratio de Sancto Swithuno», vv. 41-56, en A. Campbell (ed.), *Frithegodi monachi Breuiloquium Vitae Beati Wilfredi et Wulfstani Cantoris Narratio de sancto Swithuno*, Zúrich, 1950, pp. 66-67.

científicos comenzaron a conceptualizar el espacio como espacio entre personas, grupos y objetos, esto es, como un *continuum* donde los objetos pueden existir y los seres vivos se pueden mover[33].

La posición del espacio por encima de los grupos se convirtió en el principio fundamental de la organización del espacio de la experiencia cotidiana, y ello puede observarse a partir de los cambios en las características del asentamiento aristocrático. A fines del siglo X comenzó un proceso de estratificación social como consecuencia del cual los habitantes de los asentamientos pasaron a estar sujetos a rigurosas distinciones de rango entre los simples campesinos y aquellos que eran suficientemente ricos como para equiparse con caballos y armamento pesado y poder acudir a la guerra. La habilidad para montar a caballo y llevar armas pesadas, además del profesionalismo militar, emergieron como criterios distintivos de la aristocracia como detentadora del poder *(potentes)* frente a los menos pudientes y frecuentemente empobrecidos campesinos *(pauperes),* quienes se volvieron dependientes de los *potentes* a cambio de protección. Hacia el siglo XI los grupos de familias aristocráticas se separaron del grupo principal de campesinos y establecieron sus residencias en cercanos castillos de piedra sobre colinas con vistas a los poblados de los campesinos a ellos sometidos. A veces, cuando el paisaje era desfavorable, dichos castillos llegarían incluso a erigirse sobre montículos artificiales, como en el caso de los anglonormandos. Una importante consecuencia de ello fue que las familias aristocráticas, como residentes y dueñas de los castillos, quedaron confinadas al limitado espacio de estas estructuras artificiales, y ello significaba que, entre los aristócratas, el grupo parental no iba a consistir en nada más que una familia en la que cohabitaban las tres generaciones, cuyo espacio de la experiencia cotidiana era el castillo en la cima de una colina. Así, el castillo emergió como una conspicua manifestación del modo de vida aristocrático y del dominio de los aristócratas que lo habitaban sobre los campesinos de los poblados cercanos. La mazmorra del castillo se consideraba una pieza central de la residencia aristocrática, y al mismo tiempo un símbolo del poder aristocrático sobre la tierra y el pueblo. Las familias aristocráticas comenzaron a denominarse a partir de su lugar de residencia, y abandonaron la antigua costumbre de considerarse generaciones descendientes de respetados ancestros. De nuevo el espacio del castillo determinaba al grupo de los que vivían en él, así como al espacio de la experiencia cotidiana en el marco de unos límites permanentes y arquitectónicamente manifiestos, que aislaban a los habitantes de estas fortalezas de su entorno físico y social. Asimismo, algunos lugares con funciones administrativas, tales como los palacios de los gobernantes, surgieron como centros

[33] San Alberto Magno, *De caelo et mundo*, cap. III/1, III/2, ed. de P. Hossfeld, Munster, 1971, pp. 55-59 (Alberti Magni Opera Omnia 5, 1).

de los asentamientos urbanos, que fueron transformados en capitales residenciales, tal como sucedió en París y en la ciudad de Westminster, al oeste de Londres. De ahí que en el siglo XI la centralización del espacio siguiera a su territorialización.

En segundo lugar, se produjo un proceso similar de diversificación espacial y centralización en relación al espacio de la comunicación regular, y ello fue visible en los cambios en los asentamientos de grupos de ciertos profesionales especializados, también durante el siglo XI. Artesanos especializados y mercaderes comenzaron a formar grupos contractuales esforzándose por crear sus propios asentamientos segregados y autorregulados. Para este fin, trataron de obtener privilegios de los reyes o poderes aristocráticos de la zona, o bien de los emperadores, si éstos controlaban el territorio en cuestión. Si estas tentativas de los mercaderes y artesanos tenían éxito, sus asentamientos segregados, como villas o ciudades, se establecían sujetos a una legislación especial en las proximidades de castillos sobre colinas, en cruces de caminos principales o junto a ríos. Al igual que sucedía con los castillos, la mayoría de estos asentamientos se demarcaban frente al paisaje circundante con murallas, lo que hacía visible la segregación de la vida urbana. Aunque no todos los residentes de una ciudad o villa tenían similar acceso a los privilegios y derechos legales a la hora de participar en los asuntos de la comunidad, todos los residentes estables *(manentes, habitantes)* podían considerarse en cierto modo como miembros de una comunidad global de habitantes intramuros. Los residentes en las comunidades urbanas de villas y ciudades adoptaron la costumbre de utilizar sobrenombres, algunos de los cuales derivaban de las callejuelas o edificios donde vivían; estos sobrenombres les caracterizaban como moradores de la ciudad o villa. Dentro de estas últimas, el espacio de la experiencia cotidiana estaba constituido por el hogar o residencia de las tres generaciones familiares y sus criados. El término genérico para designar a este nuevo concepto del espacio de la experiencia cotidiana era el de «casa». La «casa» era tanto un edificio como una determinada forma de organización. Desde comienzos del siglo XI, comenzaron a construirse casas privadas de piedra, con el fin de que sobreviviesen al periodo de vida de sus habitantes y formasen el substrato legal y arquitectónico sobre el que la «casa» como organización pudiera persistir. En consecuencia, en las comunidades urbanas de villas y ciudades, el espacio también comenzó a constituir al grupo, dejando este último de determinar a aquél.

Una consecuencia de la diversificación de los asentamientos fue que los conceptos de espacio como espacio de la experiencia cotidiana y como espacio de la comunicación regular se diversificaron entre ciudad y castillo, por un lado, y campo, por otro. En las villas y ciudades, así como en los castillos, el espacio de la experiencia cotidiana estaba territorializado, estructurado en parcelas de terreno bien demarcadas como

propiedad de las familias. Por el contrario, en el campo continuaron existiendo durante el resto de la Edad Media conceptos del espacio de la experiencia cotidiana basados en el grupo parental. La otra consecuencia fue que en el mundo de las villas y ciudades, así como entre los aristócratas en sus castillos fortificados, el concepto del espacio de la experiencia cotidiana se demarcó claramente frente al concepto del espacio de la comunicación regular. Así, en su confinamiento a una parcela de terreno, el espacio de la experiencia cotidiana en los castillos, ciudades y villas se identificó como el espacio de la «casa privada», mientras que el espacio de la comunicación regular se convirtió en un espacio «público», arquitectónicamente explícito en las plazas abiertas y calles diseñadas geométricamente en las ciudades y villas bajomedievales y los territorios bajo el control de poderes aristocráticos.

En el siglo XII, los príncipes aristócratas del Imperio, así como los reyes, comenzaron a considerarse soberanos supremos de los territorios mediante el derecho público[34]. Estos territorios comprendían un espacio público de la comunicación regular, estando integrados por bosques, campos, asentamientos rurales y ciudades. Dentro del Imperio, el gobierno sobre un territorio determinado se consideró como exclusivo en el sentido de que los derechos y títulos de un señor noble en última instancia excluían los derechos y títulos de todos los otros señores u otros miembros de linajes en relación a dicho territorio. La otra cara de la moneda era que pasó a considerarse que el gobierno de un territorio incluía el *dominium secundum imperium* por encima de todos los demás derechos y títulos sobre la población residente en el territorio, y se fusionó con ellos en una administración territorial única, interdependiente, coordinada y centralizada, independientemente de su estatus tradicional o privilegios heredados. La formación de territorios todavía permitió una cierta continuidad de la organización administrativa de base grupal, concretamente en el campo, hasta incluso el siglo XVIII. Además, el objetivo de abarcar territorios amplios como exclusivos *dominia* bajo el gobierno de un único y mismo aristócrata no se logró en todas partes de forma inmediata. La territorialización del gobierno avanzó más en Inglaterra y menos en Europa central y meridional, y la aparición simultánea de las comunidades urbanas de villas y ciudades, con su propia tendencia a la territorialización, puso un obstáculo al completo control de los territorios bajo el gobierno

[34] Se trata de un término controvertido para el periodo que estamos tratando aquí. Sin embargo, ello puede justificarse por la distinción jurídica entre el «dominium secundum proprietatem» (propiedad por derecho privado) y el «dominium secundum imperium» (gobierno por derecho público), que era corriente entre los juristas del siglo XIII, tales como Bulgarus. Ya en 1192, el duque Leopoldo V de Austria fue tal vez el primero en reclamar para sí mismo el título de «dominus terrae». Véase O. von Mitis, H. Fichtenau y E. Zöllner (eds.), *Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich*, vol. 1, Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Series III, vol. 1, Viena, 1950, n.º 86.

aristocrático. Sin embargo, el nuevo concepto del espacio de la comunicación regular bajo el *dominium secundum imperium* de un gobernante sobre la población residente en un territorio determinado promovió la formulación del concepto de espacio «público» como un espacio que era accesible a todos y que a la vez estaba bajo el *dominium* de un gobernante territorial. Desde este punto de vista, el espacio «público» se situaba frente al espacio «privado», que permanecía bajo el *dominium secundum proprietatem* de personas particulares y familias. La esfera de lo público *(districtum, territorium)* pasó a definirse desde entonces como el espacio de la comunicación regular, distinguiéndose netamente de la «casa» como esfera «privada» de las personas y familias.

Hacia el siglo XII, el nuevo concepto del espacio de la comunicación regular como espacio de gobierno «público» estaba suficientemente institucionalizado como para permitir la reintroducción del derecho público romano. La doctrina de que cada rey es emperador en su propio reino apareció en la normativa del derecho canónico del siglo XII y, consecuentemente, estableció el principio de soberanía del gobernante temporal sobre el pueblo y territorio de su reino. Con la ayuda del derecho romano y los juristas que lo conocían, los soberanos territoriales trataron gradualmente de imponer su ley territorial a los habitantes que se encontraban bajo su dominio, y se consolidaron como árbitros supremos en los procedimientos judiciales. En consecuencia, comenzó un proceso de centralización del gobierno, durando hasta comienzos del siglo XVI, proceso durante el cual los habitantes en un territorio se convirtieron en súbditos del gobernante territorial[35]. Este tipo de organización y conceptualización del espacio de la comunicación regular continuó hasta fines del siglo XVIII.

Además, los gobernantes trataron de demarcar sus territorios de manera precisa por medio de piedras fronterizas que colocaron a lo largo de los límites establecidos, y promulgaron leyes de acuerdo con las cuales el paso de las fronteras entre dos territorios quedaba sujeto a una es-

---

[35] Puede verse a este respecto el comentario del analista italiano Tolomeo de Lucca (1236-1326/7) sobre Rodolfo de Habsburgo tras su elección como rey de los germanos. Tolomeo describe a Rodolfo como un pobre aristócrata, insistiendo también en que había tenido una considerable experiencia en conflictos bélicos sobre fronteras territoriales con los duques de Saboya. Tolomeo de Lucca, *Die Annalen des Tholomeus von Lucca in doppelter Fassung*, s. a. 1274, ed. B. Schmeidler, *MGH SS. Rer. Germ.* N. S. 8 (1930), pp. 173-174. Para un testimonio tardío de las continuas dificultades a las que tuvieron que enfrentarse los soberanos territoriales que insistieron en preservar su derecho a gobernar a la población residente, puede verse el registro de los documentos del obispo Sixto de Freising, de fines del siglo XV. El gobierno señorial del obispo se vio atacado por algunos campesinos insurgentes que se negaban a pagar las tasas debidas al prelado y que protagonizaron una revuelta abierta. El gobierno del obispo se vio también limitado por los intentos por parte de los duques bávaros de imponer su gobierno territorial en las tierras del prelado, así como por los privilegios jurisdiccionales que el emperador ostentaba. Véase F. M. Mayer, «Über die Correspondenzbücher des Bischofs Sixtus von Freising», *Archiv für österreichische Geschichte* LXVIII (1886), pp. 474-500.

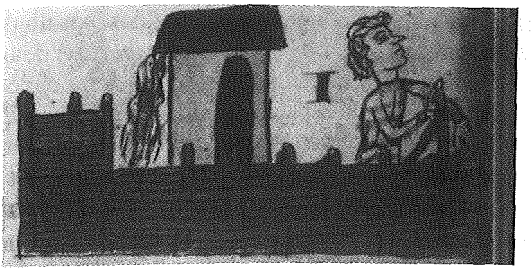


Figura 3a. *Sachsenspiegel.* Miniatura iluminada del manuscrito de Heidelberg (referencias bajo la figura 3b). La pintura ilustra el Libro II, Art. 49, 1-2, del *Landrecht.* Estos artículos establecen que los canalones para el agua tienen que ser arreglados de tal modo que la lluvia fluya al interior de la parcela del señor.

Figura 3b. *Sachsenspiegel.* Miniatura iluminada del manuscrito de Heidelberg, datado a comienzos del siglo XIII. Heidelberg University Library, Cod. Pal. Germ. 164, ff. 8r, 26v. La imagen ilustra el Libro II, Art. 52, 1-2, del *Landrecht.* El artículo contiene una norma para el caso de que los árboles hayan crecido de tal modo que sus ramas se extiendan y penetren en la tierra del vecino. Si esto sucediese, dichas ramas serán cortadas por el dueño del árbol. Si el dueño no lo hiciera así, el vecino podrá partir las ramas y quedarse con lo que caiga dentro de su parcela.

tricta regulación. Por ejemplo, se promulgaron leyes que prohibían la caza del ciervo más allá de las líneas de demarcación que dividían los bosques de dos territorios adyacentes. De ahí que los bosques dejaran de ser impenetrables tierras de nadie y quedaran sujetos a una extensa legislación forestal. Los caminos se convirtieron en vías privilegiadas de la comunicación pública, quedando sujetos los caminos regios o imperiales a la especial protección de los reyes y del emperador, y pudiendo ser utilizados por todo el mundo, como enlaces entre villas y ciudades. Se fundaron compañías de mercaderes y las villas y ciudades formaron uniones entre ellas, como la Liga Hanseática, cuyo objetivo era mante-

ner permanentes relaciones comerciales entre las ciudades del norte y noroeste de Europa. Asimismo, los bosques pasaron a considerarse propiedad de las aldeas, villas y ciudades, suministrando ciertas materias primas para las manufacturas urbanas y la producción agrícola, tales como madera, carbón y otros productos minerales. Hasta cierto punto, estas materias primas facilitaron la expansión de los asentamientos tanto rurales como urbanos, y contribuyeron a la generación de riqueza monetaria.

La vida en los bosques requería la existencia de un mercado. La población que vivía en los bosques podía permitirse adquirir los víveres necesarios e instrumentos técnicos que les permitiesen habitar allí únicamente si a cambio recibía por su trabajo una renta en términos monetarios. De otro modo los bosques continuarían desaprovechándose y serían impenetrables tierras de nadie en áreas limítrofes, salvo que se realizasen esfuerzos para la apertura de claros con el objetivo de establecer en ellos a nuevos pobladores. La intensidad del uso de los bosques por parte de especializados productores de bienes para la venta en el mercado difería de la forestación altomedieval de los francos, que habían establecido nada más que un nominal y económicamente poco relevante señorío sobre los bosques. Hacia el siglo XIV la frecuencia de las interrelaciones entre las ciudades, villas y pueblos, por un lado, y los bosques, por otro, también se puso de relieve a través de los esfuerzos iniciales para la conservación de los bosques como tales. Estos esfuerzos se reflejaron en la toma de conciencia de que los bosques no eran ni una fuente de peligro ni una reserva ilimitada de materias primas, sino que requerían cuidado, prudencia y medidas para su correcta conservación. Estos esfuerzos de cara a la conservación del bosque pusieron de manifiesto que, a pesar de la continua segregación de los espacios de la experiencia cotidiana en una plétora de pequeñas parcelas de tierra, el espacio de la comunicación regular se concebía como una entidad permanente en la que podían incluirse las fronteras administrativas y de otra índole. Como sucedía con el tiempo, el espacio podía concebirse como un mecanismo neutral para la ordenación de los objetos y seres vivos en el mundo, por así decir como el espacio entre esos objetos y los seres vivos, y como una categoría conceptual en sí misma, diferente del concepto de los grupos.

La formación de los territorios todavía permitió alguna continuidad de la organización administrativa de base grupal, sobre todo en el campo, hasta bien entrado el siglo XVIII. Aunque entre los campesinos los tradicionales grupos familiares persistieron más allá de la Edad Media, los asentamientos rurales también se territorializaron desde el siglo XIII. Estos asentamientos estaban configurados por parcelas valladas netamente divididas y sujetas a estrictas leyes, tal como muestra el *Sachsenspiegel.*

Los asentamientos agrícolas nuevamente establecidos se dispusieron de acuerdo a una preconcebida distribución geométrica, por lo co-

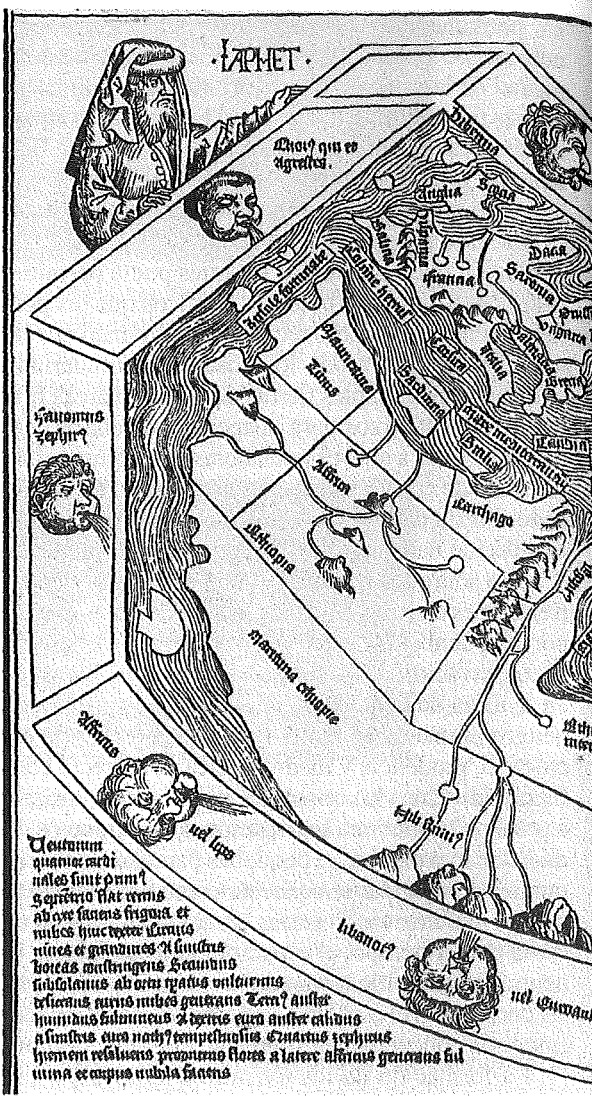


Figura 4. Mapa del mundo de Hartmann Schedel, *Das Buch der Cronicken und Gedechtnus wirdigern Geschichten von Anbegyn der Werlt bis auf dise unsere Zeit* (Núremberg, 1493), ff. 12v-13r. Se emplea una concepción ptolemaica que omite las longitudes y las latitudes pero coloca el norte en la parte superior. Obsérvese que el océano Índico (Mare Indicum) está representado como un mar interior, porque un hipotético brazo de tierra se ha colocado para unir África con el noreste de Asia. De este modo, el mapa determina que África no es circunnavegable.

SEM
Septentrio vel aparctias
Aquilo vel boreas
Vulturnus
Scithia
Serica
Tartaria
Mare Caspium
Media
Parthia
Persia
Mare persicum
India extra gangem
India intra gangem
Mare Indicum
Taprobana insula
Subsolanus
Eurus
Euronothus
Nothus
CAM

mún con la iglesia y el cementerio en el centro, y se estableció un determinado grado de autoadministración comunal, semejante al practicado en las villas y ciudades, si bien las aldeas, al contrario que las ciudades, nunca fueron capaces de desprenderse del gobierno de sus señores territoriales.

A lo largo del tiempo en que tuvieron lugar todas estas transformaciones, el mundo como concepto espacial permaneció igual en gran medida. Se realizaron muchos viajes de larga distancia por las vías abiertas, aunque las Cruzadas revitalizaron nuevamente el Mediterráneo como principal ruta comercial. Pero el catastrófico fracaso de las Cruzadas durante el siglo XIII y, finalmente, la conquista de Bizancio por los turcos otomanos en 1453, estimularían la búsqueda de trayectos más alejados para desarrollar actividades evangelizadoras y mercantiles, primeramente hacia el sur de Europa, y después hacia el oeste. Durante el siglo XV esta búsqueda de nuevas rutas estuvo principalmente focalizada en África, dando como resultado un importante número de expediciones organizadas y estimuladas por la corte real portuguesa. Ya a fines de los años cincuenta del siglo XV estas expediciones trajeron consigo una revisión fundamental de la imagen del mundo heredada de la Antigüedad. Esta revisión concernía a la circunnavegabilidad de África. En algunos mapas del mundo el continente africano estaba unido a Asia mediante un brazo de tierra que convertía al océano Índico en un mar interior.

El hecho de convertir al océano Índico en un mar interior causó problemas a todos los intentos de circunnavegar África. Pero antes de fines de la década de 1450 se propuso una nueva teoría que utilizaba un rasgo pictórico de los mapas T-O, a saber, la representación del océano como una franja de agua que rodeaba el *ecumene* en su conjunto. De acuerdo con esta característica cartográfica, la franja oceánica rodeaba África y hacía que el continente fuese circunnavegable hacia Asia. Cerciorarse de la circunnavegabilidad de África, así como el establecimiento de una ruta marítima hacia Asia, se convirtieron en importantes objetivos tras la ocupación musulmana de las costas orientales del Mediterráneo. La hipótesis de la circunnavegabilidad quedó reflejada pictóricamente en el mapa del mundo finalizado por el monje camalduense Fra Mauro en Venecia en 1459, anticipando así las posteriores expediciones portuguesas hasta el viaje de Vasco da Gama (1469-1524) a la India entre 1497 y 1499.

Pero existía también una posición minoritaria que, contrariamente, argumentaba que la ruta marítima más cercana para llegar a Asia era la que partía desde Europa hacia el oeste. Esta hipótesis parece haber sido argumentada primeramente por el matemático y astrónomo florentino Paolo dal Pozzo Toscanelli (1397-1482). En 1474 Toscanelli dibujó un mapa en la parte de atrás de un mapamundi medieval (T-O), situando Europa y África a la derecha, Asia en la parte izquierda, y en medio del

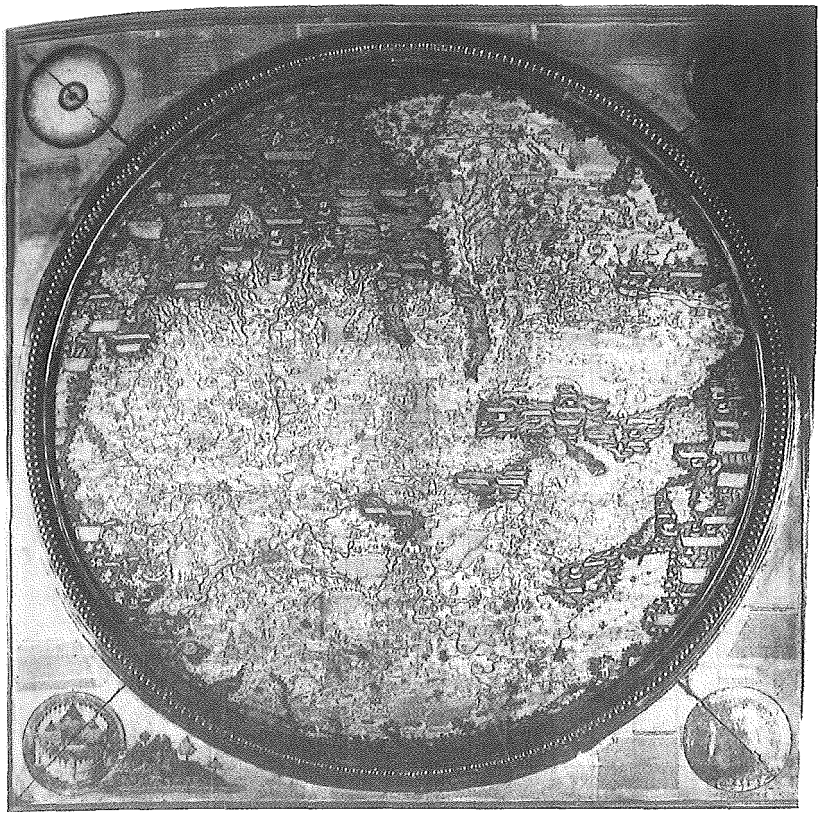
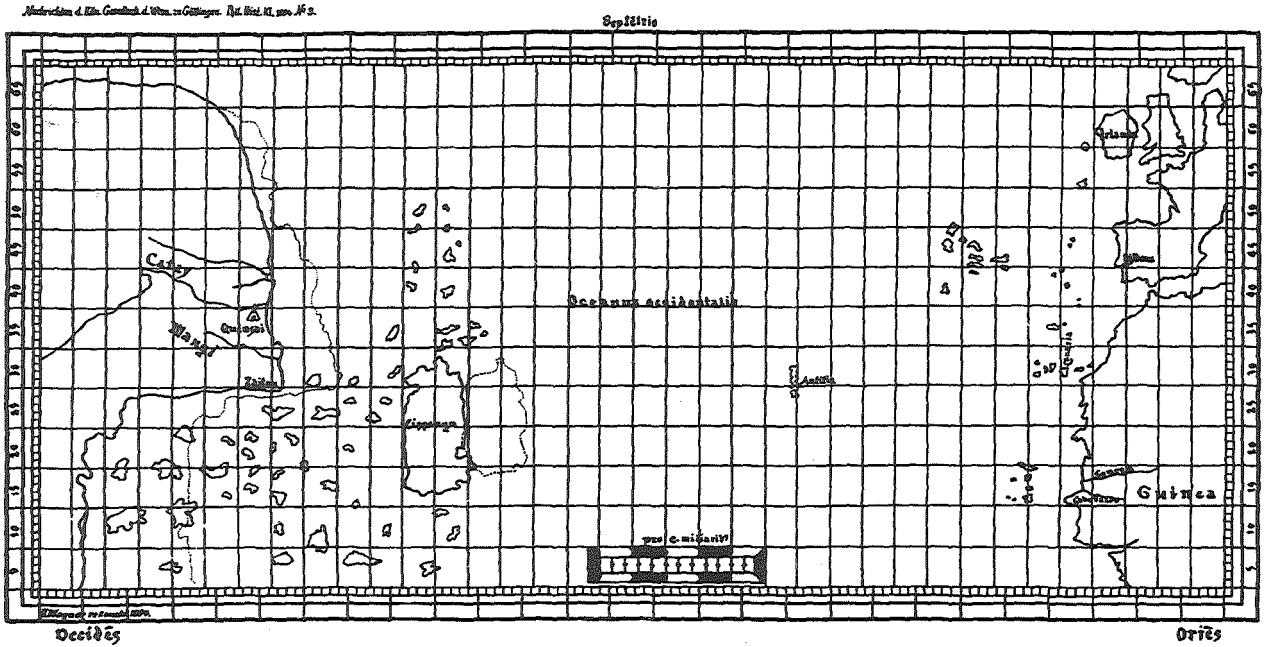


Figura 5. Copia contemporánea de un mapa del mundo dibujado por Fray Mauro en Venecia en 1459, a petición del rey de Portugal. Biblioteca Nazionale Marciana, Venecia. El mapa sigue la convención árabe de colocar el sur en la parte superior y describe África como circunnavegable. Se hace así utilizando las convenciones de un *mappamundi T-O,* según las cuales el océano rodea el *ecumene.* Como en el *mappamundi T-O,* Fray Mauro representa muchas islas en el océano, entre ellas la isla de Zipango *(Giava)* que Marco Polo había mencionado, pero incorpora una visión del océano Índico sacada, quizá, de la alta experiencia náutica medieval de los árabes y de la práctica cartográfica italiana de comienzos del siglo XIV. Obsérvese que el Paraíso ha sido sacado del *ecumene* y se ha colocado fuera del océano, en la esquina inferior izquierda de la imagen.



Las líneas punteadas representan las localizaciones de acuerdo con el globo de Behaim de 1492.

Figura 6. Reconstrucción por Hermann Wagner (1894) de un mapa realizado por Paolo dal Pozzo Toscanelli en Florencia en 1474. El mapa coloca seguidos el lado oeste de Europa y África y el lado este de Asia. El norte está situado en la parte superior. Se muestran muchas islas en la doble franja del océano que se extiende entre Asia y Europa, entre ellas la isla de Zipango mencionada por Marco Polo. Reimpresión a partir de *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philol.-Hist. Klasse (1894).

océano, entre Europa y Asia, numerosas islas, entre ellas la isla de San Brandán, las Antillas de la geografía portuguesa y la Zipango de Marco Polo (1254-1324).

Parece que Cristóbal Colón conocía el mapa de Toscanelli y que también estudió una versión impresa de los viajes de Marco Polo cuando se estaba preparando para realizar su viaje transoceánico. Colón aceptó sin atisbo de duda el mapa de Toscanelli, y durante su primer viaje en 1492 estaba convencido de hallarse en las proximidades de la isla de Zipango. Defendió incondicionalmente la imagen convencional del mundo, en la que no tenía cabida un continente habitado que separaba Europa y África de Asia[36].

Sin embargo, los subsiguientes «descubrimiento» y conquista de América, inicialmente percibida como una gran isla y correctamente denominada el «Nuevo Mundo» desde el punto de vista del mapamundi medieval, rápidamente destruyeron la imagen del mundo que la Edad Media había heredado de la Antigüedad. En menos de veinte años desde que Colón realizara su primer viaje, los mapamundis medievales desaparecieron. Los geógrafos reconocieron que la mayor parte de la superficie de la tierra estaba cubierta por agua que se podía representar intercalada con la tierra, dejaron de imaginar el mundo como un círculo concéntrico con Jerusalén en o muy cerca del medio, y establecieron una imagen del mundo donde ya no había lugar para el paraíso ni ninguna otra tierra prometida.

Pero no fue hasta comienzos del siglo XVIII cuando los cartógrafos europeos aceptaron de forma general la completa extensión del «Nuevo Mundo» y su identidad continental. Hasta fines del siglo XVIII no se suprimió de los mapas del mundo el mítico Continente del Sur que se pensaba que cubría el hemisferio sur y llegaba hasta las proximidades de los extremos más meridionales de América y África. Sólo entonces los descubridores fueron persuadidos de que sus intentos por buscar el Continente del Sur eran vanos. Sin embargo, el gradual reconocimiento de la separación continental de América permitió la redefinición de la imagen del mundo que tenía Europa. Desde la Antigüedad, el concepto de universalidad del mundo había estado basado en una construcción teórica que estaba confinada al espacio representado en los mapas medievales. A lo largo de un dilatado proceso entre los siglos XVI y XVIII, el concepto de universalidad del mundo se volvió inseparable de la globalidad objetiva del mundo tal como existe en la realidad.

---

[36] Véase N. Sumien (ed.), *La correspondence du savan florentin Paolo dal Pozzo Toscanelli avec Christophe Colomb*, París, 1927; Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, ed. de L. Arranz, Madrid, 1985, pp. 86, 105, 166, donde se nos informa de que el almirante creía encontrarse en las proximidades de Zipango. Cristóbal Colón, «Carta al papa Alejandro VI» (1502), en P. E. Taviani y C. Varela (eds.), *Columbus. Lettere e scritti (1495-1506)*, pp. 274-279, donde Colón declara haber encontrado más de 1.400 islas.

La politización del espacio de la comunicación regular y la sensibilización del espacio de la experiencia cotidiana

La globalización del espacio del mundo no afectó a las múltiples divisiones de los numerosos espacios de la comunicación regular que habían emergido durante los últimos siglos de la Edad Media, y ello a pesar de que la comunicación fronteriza mediante viajes e intercambio de bienes se incrementó notablemente. Sin embargo, aumentó sensiblemente la separación entre los espacios de la comunicación regular y los espacios de la experiencia cotidiana. Un factor de división era de índole legal. Hacia fines del siglo XVI, los teóricos de la política y de la administración plasmaron en términos legales la distinción entre el *dominium secundum proprietatem* y el *dominium secundum imperium*. De acuerdo con la nueva doctrina, el *dominium* quedó confinado a la propiedad privada de la tierra, frente a la cual el control que los soberanos ejercían por medio de la ley pública se clasificó como *imperium*. El *imperium* se consideró que era aquella forma de control sobre la tierra que consistía en la competencia para crear y hacer cumplir las leyes a la población asentada en un determinado territorio[37].

Por un lado, la identificación del espacio de la experiencia cotidiana con el *dominium* de la tierra de propiedad privada se reconoció al aumentar el interés que los teóricos concedían a la definición y, más aún, a la protección de la propiedad privada de la tierra. Por ejemplo, Justus Lipsius (1547-1606) asignó a los gobernantes de los territorios el cometido de delimitar y proteger la propiedad privada de la tierra[38]. Es también digno de destacar que, desde el siglo XVI, las poblaciones fueron plasmadas cartográficamente como conjuntos de parcelas privadas de tierra entre las que se intercalaban lugares públicos como caminos y plazas, las oficinas de los gobernantes y los edificios eclesiásticos. El mapa del siglo XVI mostrado en la figura 7 es, entre otros muchos, un ejemplo al respecto.

Por otro lado, la identificación del espacio de la comunicación regular con el *imperium* público bajo control de un único y mismo gobernante territorial quedó confirmada por el elevado número de fronteras. Estas fronteras lineales demarcaban dos o más territorios coexistentes sometidos a diferentes *imperia*. El paso de un territorio determinado como espacio de la comunicación regular a otro requería cada vez con más frecuencia el empleo de pasaportes. Estos pasaportes eran documentos legales que entre los siglos XVI y XVIII eran autentificados por los

[37] A. Knichen, *De iure territorii*, Hannover, 1613, pp. 11-12.

[38] J. Lipsius, «De constancia libri duo», en J. Stradling (ed.), *Two Bookes of Constancie*, Londres, 1584 (ed. facsimile R. Kirk y C. M. Hall, New Brunswick, 1939, pp. 95-96). Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, Londres, 1698, libro II, cap. VII («Of Political and Civil Society»), ed. de P. Laslett, Cambridge, 1970, pp. 336-348.

Figura 7. David Rötlin, mapa de la ciudad de Rottweil, 1564. Stadtmuseum Rottweil.

oficiales del gobernante territorial. Debían presentarse a los inspectores en los lugares de control fronterizo y permitían a una persona abandonar el territorio con autorización legal del gobernante bajo cuyo *imperium* dicha persona estaba. Estos territorios tan minuciosamente demarcados eran controlados por burocracias que permanecían en los palacios centrales de los gobernantes. Frecuentemente, dichos palacios y su entorno se construían y estructuraban de acuerdo con diseños geométricos que situaban el palacio como centro de ejes radiales que enlazaban el interior del mismo con las tierras situadas fuera.

La politización del espacio de la comunicación regular tuvo su contrapartida en la sensibilización del espacio de la experiencia cotidiana que ya había comenzado en el siglo XV. Casas particulares en las villas y ciudades, así como los castillos aristocráticos, se convirtieron en santuarios para el mantenimiento de benévolas relaciones afectivas entre padres e hijos, frente a un mundo exterior que frecuentemente se percibía como sometido a las severas reglas de la competición mercantil entre los diferentes productos y entre los comerciantes, así como sujeto a las igualmente estrictas reglas de la lucha por el estatus entre los diferentes rangos de los grupos aristocráticos. A los padres se les otorgó el cometido de entregarse a la educación de sus hijos[39] y los maestros de escuela afrontaron la exigencia de que debían tratar a sus alumnos con afecto, paciencia y destreza didáctica[40].

Ambos procesos ensancharon ampliamente la separación entre los espacios de la experiencia cotidiana y los espacios de la comunicación regular. Hacia fines del siglo XVIII, ambos espacios no estaban simplemente situados en mutua oposición, sino que ocupaban diferentes niveles en una jerarquía de base legal. Los teóricos de la política apoyaron esta jerarquización en el hecho de que suponían que el *dominium* no podía existir sin el *imperium*, y en que, consecuentemente, el politizado espacio de la comunicación regular debía tener prioridad sobre el sensibilizado espacio de la experiencia cotidiana[41]. Por tanto, la supremacía de lo público sobre lo privado como formas representativas del espacio de la comunicación regular y del espacio de la experiencia cotidiana fue el producto final de un largo proceso de diversificación de estos dos conceptos del espacio, que comenzó en el siglo XI y no había concluido antes de finales del siglo XVIII.

---

[39] L. B. Alberti, *I Libri Della famiglia*, ed. de R. N. Watkins, *The Family in Renaissance Florence*, Columbia, 1969. J. M. Moscherosch, *Insomnis: Cura parentum: Christliches Vermächtnuss. Oder Schuldige Vorsorg eines Trewen Vatters bey jetzigen hochbetrübtsten gefährlichsten Zeitten den seinigen zur letzten Nachricht hinderlassen*, Estrasburgo, 1643.

[40] J. A. Comenius, «Didactica magna», en J. A. Comenius, *Opera didactica omnia*, Ámsterdam, 1657, caps. 16-18, cols. 70-79.

Conclusión

Esta visión general de la historia conceptual del espacio en la cultura europea ha conducido al reconocimiento de seis cambios fundamentales que afectaron a las tres categorías del espacio de forma desigual y en momentos diferentes. El espacio altomedieval centrado en el grupo se transformó en un espacio territorial entre los siglos XII y XV. Además, durante el periodo entre estos dos siglos, la percepción del espacio como la suma total de lugares cualitativamente distintos cedió el paso a la percepción del espacio como una continuidad homogénea y un mecanismo para la ordenación de las personas, grupos y objetos. Por otro lado, durante el mismo periodo, el espacio de la comunicación regular se identificó con la esfera de lo público, mientras que el espacio de la experiencia cotidiana se asoció con la casa privada. En torno al año 1500, la imagen medieval del mundo universal cedió el paso a una categoría del espacio que incluía al mundo en su globalidad. Durante los siglos XV, XVI y XVII el espacio de la comunicación regular como esfera pública se politizó, mientras que el espacio de la experiencia cotidiana como espacio privado se sensibilizó. Por último, hacia fines del siglo XVIII surgió una jerarquización de acuerdo con la cual el espacio de la comunicación regular adquirió prioridad sobre el espacio de la experiencia cotidiana, con la condición de que el ejercicio del control sobre el espacio de la comunicación regular estuviese de acuerdo con la categoría metafísica de la ley.

---

[41] Immanuel Kant, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre» [1797], en *Werke in zwölf Bänden*, ed. de W. Weischedel, vol. 8, Fráncfort, 1968, pp. 336-341.

III

EL CUERPO. FORMAS DE CONDUCTA

Mediante el Arte se creó el gran Leviatán... que es, sin embargo, un hombre artificial.
Thomas Hobbes

INTRODUCCIÓN

Escribir la historia del cuerpo humano puede parecer una contradicción en los términos. Si definimos la *conditio humana* en términos biológicos, el cuerpo humano debe considerarse como una constante y, en consecuencia, no tolera ninguno de los cambios que constituyen la historia. De hecho, durante la Edad Media no parece que se produjera ninguna transformación estructuralmente significativa de los cuerpos humanos. No obstante, esta continuidad ni excluye ni ha excluido cambios en las percepciones del cuerpo humano, porque, aunque éste no ha cambiado, sí ha sido percibido de diferentes formas.

Los cambios en dichas percepciones pueden ser significativos porque quizá sean correlativos con las transformaciones en las formas de conducta que determinan las acciones de una persona y las interacciones entre la persona, los grupos y el medio físico. De ahí que las formas de conducta, en una época y grupo determinados, puedan impactar sobre la psicología de una persona en cuanto miembro de un grupo. Con independencia del sexo y afiliación grupal[1], las formas de conducta pro-

[1] Recientes estudios de historiadores sociales han mostrado que, en Europa, las diferencias de sexo se describieron en términos predominantemente biológicos sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, momento hasta el cual se creía que no había diferencias físicas entre los sexos excepto por lo que respecta a los órganos sexuales. Véase C. Honneger, *Die Ordnung der Geschlechter: Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Fráncfort-Nueva York, 1991; R. Hubbard, *Women Look at Biology Looking at Women*, Rochester-Nueva York, 1979; E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science* [1985], Londres, 1995;

veen una gramática para la medición del éxito y fracaso de la acción humana. Pueden variar a lo largo de los espacios de comunicación en el sentido de que la disposición a actuar o la iniciativa para las interacciones se pueden considerar debidas a diferentes factores. Por un lado, las personas pueden suponer que sus cuerpos son un instrumento autodinámico que pueden y deben utilizar a voluntad propia, donde dependen de sí mismos y donde la decisión sobre el éxito o fracaso de una acción o interacción depende principalmente de la intensidad con que las personas puedan actuar sin el apoyo de otras. Por otra parte, el cuerpo humano también puede percibirse heterodinámicamente, a saber, de tal forma que la disposición a actuar entre personas y la iniciativa para las interacciones entre personas, grupos y el entorno físico se consideran originadas en una fuente externa al cuerpo de una persona, y donde la decisión sobre el éxito y fracaso de una acción o interacción depende principalmente de hasta qué punto una persona pueda obtener la ayuda de otros agentes humanos o no humanos. En grupos en los que sean normales los modos autodinámicos de comportamiento será habitual ver personas que actúen por su cuenta en la mayor medida posible, haciéndolo de acuerdo con sus propios anhelos y deseos, mientras que será raro elogiarles si buscan consejo y ayuda de otros para obtener el éxito. El reverso de ello lo encontramos en los grupos donde prevalecen los modos heterodinámicos de comportamiento. El cambio entre estos dos modos de comportamiento constituye la historia conceptual del cuerpo. En el caso de Europa, se produjo un cambio del modo heterodinámico de comportamiento al autodinámico.

Modos de comportamiento heterodinámico en la Alta Edad Media

En la Alta Edad Media las migraciones a larga distancia conocieron un gran desarrollo, el entorno físico se consideraba a menudo como hostil y peligroso, y el clima, las plantas y los animales constituían numerosas amenazas contra el individuo humano. Bajo estas circunstancias, apenas resultaba sorprendente que las personas estuvieran convencidas de que sus vidas dependían de la recepción de energías del exterior, bien fuese de otros miembros vivos del grupo, ancestros fallecidos, gobernantes, un agente divino u otras fuerzas sobrenaturales del entorno físico. Al cuerpo humano se lo consideraba, por consiguiente, como el receptor de varias influencias y presiones externas, de índole tanto positiva como negativa. Así, durante la Alta Edad Media, del mismo modo que el grupo determinaba el espacio, el grupo junto con un agente divino u otras fuer-

L. Schiebinger, *The Mind has not sex? Women in the Origins of Modern Science*, Londres, 1989, cfr. caps. IV y V.

zas sobrehumanas de la naturaleza también configuraba la identidad de sus miembros y les concedía su rango y estatus legal. Los miembros del grupo conducían sus vidas bajo la idea de que cualquier cosa que pudieran o debieran conseguir únicamente era posible en la medida en que cada miembro actuara según el comportamiento y normas legales aceptados por el grupo y las estipulaciones que se consideraban establecidas por el agente divino o fuerzas sobrehumanas de la naturaleza.

La adhesión a las formas heterodinámicas de conducta resulta evidente a partir de una gran variedad de fuentes altomedievales, entre ellas el siguiente incidente sobre el que nos informa Procopio de Cesarea (*ca.* 500-*ca.* 562). Procopio narra la historia del final de los hérulos de Singedon como grupo político. Algunos hérulos habían emigrado desde Escandinavia, y una rama de ellos, bajo la soberanía de un monarca, se había establecido en las cercanías de la ciudad romana de Singedon, en los Balcanes. Tras el fallecimiento de uno de sus reyes, los hérulos de Singedon tenían que buscar un sucesor, según nos dice Procopio, y decidieron enviar una embajada a su tierra natal, en lo que hoy día es el sur de Suecia, con el fin de elegir a su nuevo monarca. La razón de este proceder era que los hérulos, al igual que muchos grupos políticos de la época de las primeras oleadas migratorias, creían que únicamente podían elegir a sus soberanos de entre los miembros de una familia real específica, en la que los signos y símbolos de la realeza eran exclusivamente hereditarios. La familia real de los hérulos había continuado viviendo en su tierra natal. Según Procopio, se esperaba que la embajada tardara mucho en volver, dado que tenía que cubrir la distancia de unos 2.000 kilómetros de ida y otros tantos de vuelta. Pero el viaje duró incluso más de lo previsto, porque el primer candidato elegido murió en el trayecto de regreso, y la embajada tuvo que volver a Escandinavia a elegir otro candidato. Mientras tanto, los hérulos de Singedon se habían olvidado de la embajada, dado que había pasado demasiado tiempo desde que partiera. En vez de continuar esperando, decidieron dirigirse al emperador bizantino, Justiniano, al que pidieron que les enviara un nuevo candidato que ellos pudieran elegir como rey. De hecho, Justiniano encontró un rehén hérulo que vivía en Bizancio, y lo envió a Singedon, donde fue aceptado y elegido como rey. Sin embargo, poco después de la elección, la embajada volvió desde Escandinavia con el candidato de la familia real. Tan pronto se difundió la noticia de la llegada del nuevo candidato, los hérulos rechazaron al rey enviado por Justiniano y eligieron al candidato recién llegado. Dicho rechazo produjo serias, aunque no especificadas, dificultades entre los hérulos y el emperador, tras lo cual los hérulos de Singedon desaparecen de las fuentes[2].

[2] Procopio, *War of the Goths,* cap. II/14-15 (varias ediciones).

Figura 8. Piedra procedente de Niederdollendorf, *ca.* 700. En la piedra se muestra a un guerrero solitario y sobre su cabeza hay dos cabezas animales representadas de tal forma que se aproximan a los brazos del guerrero como si tuvieran intención de morderle.

El incidente muestra dos características del comportamiento heterodinámico. Primero, tras décadas e incluso centurias de emigración, los lazos familiares entre los miembros emigrantes y residentes de un grupo político permanecieron virtualmente ininterrumpidos. Dicha continuidad era necesaria porque aseguraba la persistencia del grupo emigrante y, gracias a ello, la salvaguardia de sus miembros. En concreto, instituciones como la realeza sólo podían persistir bajo la condición de que existiera un grupo familiar real con la legitimidad de una larga tradición hereditaria documentada y aceptada, de donde pudieran ser elegidos los reyes. Considerables esfuerzos se estimaban necesarios a fin de mantener las tradiciones de la realeza a través de largas distancias. En segundo lugar, en el caso de que dicha continuidad se pusiera en riesgo, el grupo también corría peligro. Una solución alternativa, como la elección de un rey procedente de un grupo familiar no tradicional y no real, provocaba desacuerdo, más que una desaparición de las dificultades. Al final, los hérulos de Singedon se encontraron con un destino muy seme-

jante al de la mayoría de grupos de la época de las migraciones, pocos de los cuales más allá del siglo VIII.

De la Alta Edad Media tenemos una gran variedad de hallazgos arqueológicos, principalmente lápidas funerarias y piezas de arte decorativo, así como fuentes textuales, que parecen demostrar que no sólo los grupos, sino también las personas, estaban expuestos a los peligros y amenazas del entorno. La piedra grabada de la figura 8 muestra la imagen de un guerrero solitario que se defiende a sí mismo de un reptil arqueado sobre su cabeza. El reptil tiene dos cabezas a ambos lados de su cuerpo y parece atacar al guerrero con sus bocas abiertas. Con la mano derecha el guerrero sujeta un escudo contra el reptil, mientras que con la izquierda agarra la hoja de su espada. El brazo derecho está doblado hacia arriba para sujetar el escudo, y el izquierdo hacia abajo, de tal modo que pueda alcanzar la espada. Ambos brazos juntos están representados con la forma de una esvástica. No está claro a partir de la imagen si el guerrero gana el combate, pero la piedra produce la impresión de que el guerrero tiene buena disposición y capacidad para luchar.

Es bien sabido a partir de las fuentes textuales altomedievales que la buena disposición y la capacidad para luchar contra reptiles diabólicos amenazantes de los humanos eran el sello de identidad de las personas destacadas. Desde época precristiana abundan las pruebas de luchas de dragones, principal, pero no exclusivamente, en textos de origen inglés y escandinavo. Entre estos textos, el épico *Beowulf*, en inglés antiguo, contiene referencias a un anciano gobernante que quiere luchar contra un dragón utilizando únicamente su escudo, consigue matar al dragón, libera a su pueblo del mal, pero pierde su propia vida en la lucha[3]. En la narración de historia danesa del siglo XII escrita por Saxo Grammaticus (*ca.* 1150-1220), el rey Frotho pelea contra el dragón por su propio orgullo, mata a la criatura y sobrevive[4]. Leyendas de luchadores solitarios contra un dragón también figuraban en la Biblia[5], donde destacan en las historias de aproximadamente 55 ángeles, como el arcángel san Miguel, y de santos, como san Jorge. El salmo 90, 13 recogía la creencia en que se podía estar capacitado por la divinidad para vencer a un león y a un dragón. A comienzos del siglo V, san Agustín comentó que el dragón surgía de las profundidades de la tierra controladas por el Diablo, y que el mensaje del salmo era apoyar la creencia en que los devotos cristianos podían triunfar sobre el mundo del Diablo. También argumentó que el salmo era el medio por el cual el Diablo intentaba tentar a Cristo, sobre la base de que, según san Mateo 4, 6, el diablo, al ten-

---

[3] *Beowulf*, vv. 884-897, 2200-2323, 2337-2341, 2345-2354, 2522-2524, 2529-2537, ed. de F. Klaeber, Lexington, Mass, 1950, pp. 33-34, 82-89 y 95.

[4] Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, cap. II/1-3, ed. de J. Olrik, H. Raeder, vol. 1, Copenhague, 1931, pp. 36-37.

[5] Por ejemplo, Job 2, 7; 90, 13.

tar a Cristo, citaba este salmo[6]. Todavía a principios del siglo IX, Cristo era descrito como un guerrero victorioso y representado como vencedor en los combates contra un león y un dragón, con auxilio de Dios Padre[7] (figura 9).

Asimismo, cuando las personas eran representadas como vencedoras sobre el entorno y otras amenazas, se les mostraba asistidas por especiales auxiliares de victoria con forma de esvástica, como el que aparece sobre el casco representado en la figura 10. La presencia de un auxiliar de victoria parece indicar que la jabalina que va a ser lanzada por el guerrero a caballo alcanzará su objetivo, porque al guerrero lo avala la ayuda del auxiliar de victoria. Así, el mensaje de la representación que figura sobre el casco parece ser que ni siquiera los guerreros pueden tener éxito en un entorno hostil, sino con la ayuda de fuerzas sobrenaturales.

Obviamente, los guerreros de todas las edades sólo pueden vencer si son voluntariosos y siempre y cuando permanezcan capaces de usar sus habilidades técnicas y fuerza física. Pero en la Alta Edad Media parece que consideraban que tenían necesidad de algo más que habilidades técnicas y fuerza física. Aunque en la guerra la lucha era ante todo entre las capacidades humanas, se tenía la impresión de que había situaciones en las que el éxito y el fracaso dependían de la disponibilidad o carencia del apoyo de fuerzas sobrenaturales. Por ello los luchadores solitarios contra el dragón eran diferentes de los guerreros comunes en dos sentidos: primero, porque luchaban contra amenazas no humanas hacia el mundo de los humanos y, segundo, porque actuaban solos. Dichos luchadores solitarios, que no necesitaban el apoyo de nadie más y aun así podían llevar a cabo con éxito sus objetivos, eran las personas más extraordinarias, predestinadas a convertirse en gobernantes u otras personas de influencia. Así, los modos heterodinámicos de comportamiento estimularon percepciones del cuerpo por las que las personas se convertían en receptoras de apoyo o presiones de origen externo, razón por la cual los otorgantes de apoyo o presión eran los gobernantes, agentes divinos o fuerzas sobrenaturales, y los receptores eran la gente común.

Los modos heterodinámicos de comportamiento no fueron sólo característicos del mundo precristiano de la época de las migraciones y de la Alta Edad Media, sino que continuaron tras la conversión al cris-

---

[6] San Agustín, *Enarrationes in psalmos LI-C*, ed. de E. Dekkers, J. Fraipont, CCSL 39, Turnhout, 1990, pp. 1254 y 1275-1276. Cfr. Casiodoro, *Expositio psalmorum LXXI-CL*, ed. de M. Adriaen, CCSL 98, Turnhout, 1958, pp. 829 y 834.

[7] *Heliand*, vv. 1211b-78, 4198-4293, ed. de O. Behaghel, 10.ª ed. por B. Taeger, Altdeutsche Textbibliothek IV, Tubinga, 1996, pp. 49-51 y 150-153. Widukind de Corvey, *Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, cap. I/11, ed. de H. E. Lohmann, P. Hirsch, MGH SS rer. Germ. (60), p. 18, menciona a un anciano guerrero llamado Hathagat, que, al ser animado por sus camaradas sajones a continuar la batalla, cogió un estandarte con un «león y un dragón» como prueba de su propia valentía. La frase de Widukind remite al salmo 90.

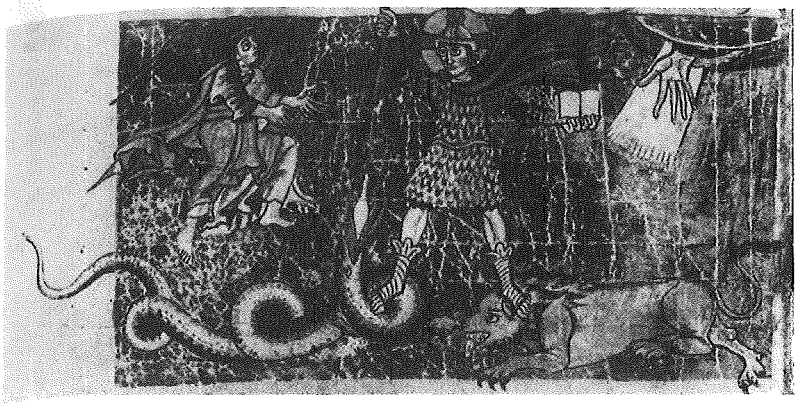


Figura 9. Cristo victorioso sobre el león y el dragón, siglo IX. Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Ms. Bibl. Fol. 23, f. 107v. Ilustración del salmo 90, 13. Obsérvese la mano de Dios que se extiende hacia abajo desde el cielo en la parte superior de la pintura, simbolizando el apoyo divino hacia el luchador.

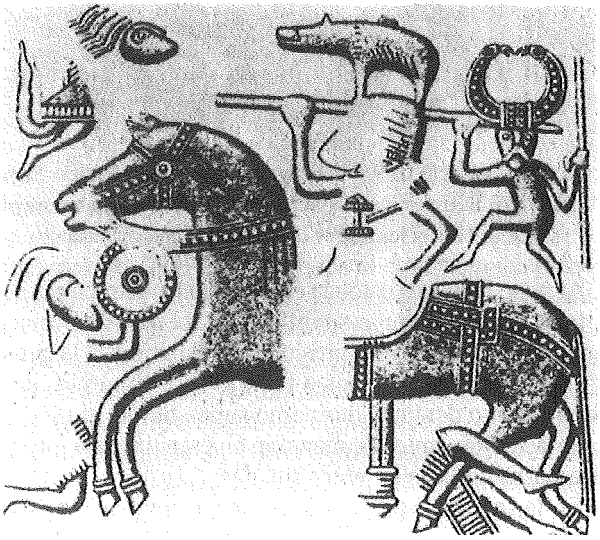


Figura 10. Parte lateral de un casco procedente de Vendel (Suecia), siglo VII. El ornamento muestra un guerrero montado a caballo lanzando una jabalina. Un ayudante para la victoria con forma de esvástica se ha colocado en la parte trasera de la jabalina.

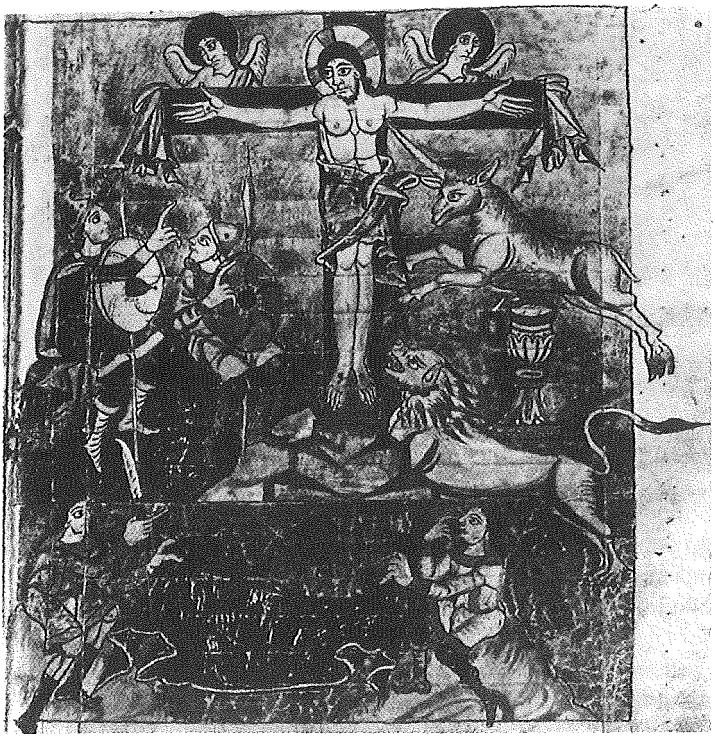


Figura 11. Crucifixión, siglo IX. Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart, Ms. Bibl. Fol. 23, f. 27r. Ilustración del salmo 21, 19-22. Cristo está representado con los ojos abiertos y los rasgos corporales de una persona viva.

tianismo. Aunque la Iglesia católica era hostil a las estructuras de los grupos familiares e intentó limitar su influencia sobre los creyentes, y aunque las creencias en el apoyo o presiones transmitidos a la gente común por gobernantes, agentes divinos o fuerzas sobrenaturales del entorno físico fueron pronto denunciadas como superstición, el modo de comportamiento heterodinámico se mantuvo en esencia. Esta idea puede recopilarse a partir de las siguientes fuentes.

Primero, la Iglesia católica parece haber empleado hábilmente la creencia precristiana en un auxiliar de victoria combinándola con la leyenda cristiana de Constantino, de quien se sabe que ganó una batalla en el 312 tras haber visto la Santa Cruz y haber prometido convertirse al cristianismo en caso de victoria[8]. Siguiendo esta legendaria tradición, Cristo pasó a representarse en los crucifijos altomedievales como un ven-

[8] Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini,* cap. I/28 (*PG* 20, col. 943).

cedor que podía conferir seguridad y poder a sus seguidores (véase figura 11). En éstos, como en otros crucifijos, Cristo no se representa como un humano que sufre gran dolor, sino como la triunfante divinidad inmortal, vencedora de las luchas terrenales. La grandeza de Cristo se plasma mediante su capacidad para llevar a cabo con éxito proezas que los seres humanos ordinarios no podrían realizar sin temor a la muerte.

Segundo, la creencia constante en que la energía fluye del entorno físico hacia el individuo humano se muestra en las iluminaciones de Pentecostés de libros altomedievales (véase figura 12). Aquí, la llegada del Espíritu Santo es representada en forma de rayos de luz saliendo hacia el exterior desde el Cielo; el Cielo simboliza el reino de la divinidad, y los rayos de luz, que en otras ilustraciones pueden ser reemplazados por una paloma, manifiestan la creencia en que el ser humano es el receptor de energías de origen divino.

Tercero, existía la costumbre carolingia de la amonestación entre gobernantes y personas laicas, del clero hacia los laicos, así como entre los monjes y monjas que, como san Bonifacio, intercambiaban consejos, consuelo y amonestaciones en sus cartas[9]. De nuevo, esta costumbre muestra que la persona era considerada débil y frágil, y que necesitaba apoyo procurado por las actividades de otros, fueran éstos bien personas de rango, agentes divinos u otras fuerzas sobrenaturales.

Por el contrario, los representantes principales de la Iglesia católica parecía actuar según un ideal por el cual ellos se presentaban como hombres y mujeres enérgicos, que sobresalían por sus capacidades de resistencia equiparables a las de Cristo, y superaban valientemente los peligros y restricciones impuestos por el entorno físico. Un buen ejemplo fue el abad y obispo san Wilfrid de Hexham (*ca.* 634-709), en Northumbria, de fines del siglo VII, que dedicó su vida al establecimiento de un segundo arzobispado de Britania en York. Para llevar a cabo con éxito su gran objetivo, viajó a Roma tres veces, utilizando todos los viajes para sus esfuerzos misioneros. En una ocasión, unos vientos equivocados condujeron su barco a través del Mar del Norte hasta la costa de Frisia, donde Wilfrid naufragó. Aprovechando el tiempo que tuvo que pasar en tierra antes de poder continuar su viaje, Wilfrid comenzó la misión cristiana entre los frisones y puso las bases para el establecimiento de un obispado en Utrecht. En otra ocasión, fue expulsado de Northumbria debido a la enemistad del grupo familiar northumbriano gobernante. Wilfrid se marchó para presentar su caso al papa en Roma, y primero fue al sur, al

[9] Para los laicos puede verse Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, cap. IV/1 [841-843], ed. de P. Riché, Sources chrétiennes CCXXV, París, 1975, pp. 198-204. La *Admonitio Generalis* de Carlomagno del 789, ed. de A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.° 22, pp. 52-62, también se encuentra dentro de esta categoría de texto. Puede verse, para el clero, M. Tangl (ed.), *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, n.° 9, 23, 27, 61, 64, 73-75, *MGH Epp. Sel.* 1, pp. 4-7, 38-41, 47-49, 125-127 y 146-158.

Figura 12. Pentecostés, siglo XI. Leccionario de Reichenau. Universitätsbibliothek Würzburg, M.p.th.q.5, f. 32r. La humanidad recibe energía de su entorno físico.

reino de Wessex, donde inmediatamente comenzó a predicar, si bien no estuvo mucho tiempo. Continuando su viaje hacia Sussex, se encontró con que este reino estaba bajo el mando de un rey pagano, al cual él convirtió al cristianismo y persuadió para que aceptara la fundación de un obispado, que más tarde se localizó en Selsey. Wilfrid murió en 709, y por consiguiente no vivió para ver realizado con éxito su gran objetivo de fundar el arzobispado de York, pero nadie pudo negar que, cuando finalmente el arzobispado comenzó a existir desde 735, ello había sido principalmente el resultado de los incesantes esfuerzos de Wilfrid.

Esta imagen de permanente actividad misionera e infatigable búsqueda de sus propios objetivos fue transmitida en la biografía de Wilfrid escrita a comienzos del siglo VIII por uno de sus discípulos[10] con el propósito de difundir su culto como santo. La imagen como santo de Wilfrid no era inusual. De hecho, los santos de los siglos VII y VIII, tanto hombres como mujeres, fueron venerados, incluso en vida, en función del poder de su influencia sobre otros y, consecuentemente, la santidad se concedía a aquellas personas que podían ser acreditadas con excepcionales aptitudes para sus acciones. Por tanto, no es extraño observar que los miembros de algunos grupos familiares de la realeza, concretamente en las Islas Británicas, estaban ansiosos por buscar afiliaciones con la Iglesia y por adquirir la parafernalia de la santidad. La razón era que la santidad conllevaba la impresión de que los santos regios, como todos los otros santos, eran fuentes de ayuda y, en realidad, podían ser soportes del poder político.

No sólo los santos, sino también los gobernantes, podían emplear el cristianismo con el propósito de continuar actuando como los portadores de ayuda o ejerciendo presión sobre los gobernados. Un buen caso, aunque controvertido, fue Carlomagno. Mediante una guerra que en conjunto duró treinta años, derrotó a los sajones, entre los cuales los cristianos habían estado en minoría a principios del siglo IX. Cuando finalmente tuvo éxito en esta muestra de fuerza y obligó a los sajones a adoptar el catolicismo como religión, Carlomagno recibió grandes alabanzas en el siglo IX por haber actuado como el apóstol de los sajones. Igualmente se le reconoció el mérito de haber sido capaz de utilizar el lenguaje de las armas para el propósito de convertir a los sajones al catolicismo[11]. Asimismo, en el siglo IX, el rey Ramiro de Asturias (muerto en 850) autorizó una inscripción en la que se le daba el título de *famulus Christi* (siervo de Cristo), un título por lo demás empleado por monjes[12]. En el paso

[10] Eddius Stephanus, *The Life of Bishop Wilfrid*, caps. XIII, XXVI, XL, XLI, ed. de B. Colgrave [1927], Cambridge, 1985, pp. 26-28, 52 y 80-84.

[11] *Translatio S. Liborii*, cap. 5, *MGH SS* 4, p. 151.

[12] Véase A. Haupt, «Die spanisch-westgotische Halle zu Naranco und die nordischen Königshallen», *Monatshefte für Kunstwissenschaft* IX (1916), p. 245. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, prefacio, ed. de B. Colgrave, Oxford, R. A. B. Mynors, 1969, p. 2.

del milenio, el emperador Otón III empleó el ridículo título de *servus Ihesu Christi* (siervo de Jesucristo) en documentos emitidos a su nombre mientras estaba ocupándose de establecer un arzobispado en la ciudad polaca de Gniezno y una red de obispados en Hungría con objetivos misioneros. El título era controvertido porque había sido reservado a los apóstoles en el Nuevo Testamento y su empleo por el emperador podía entenderse como la declaración de que la posición del emperador era superior a la del papa de Roma[13]. En consecuencia, el cristianismo, promovido por la Iglesia católica, atraía a gobernantes y grupos del más alto rango, más que a personas ordinarias. Entre el pueblo común, la percepción del cuerpo humano como pobre, frágil, débil y sujeto a presiones y restricciones impuestas por el entorno físico determinó su modo heterodinámico de comportamiento. Incluso bajo el impacto del cristianismo, este modo de comportamiento continuó sugiriendo que las presiones y restricciones impuestas por el medio físico sólo podrían resistirse o superarse a través de la asociación de personas en grupos bajo el liderazgo de un individuo extraordinario con capacidades sobresalientes.

Dichos temores no carecían en absoluto de fundamento. La investigación paleopatológica ha revelado la existencia de depósitos de esqueletos que muestran una amplia variedad de enfermedades que infligían un considerable e incesante dolor a los seres humanos, siendo los principales y más destacados los dolores de dientes y huesos. A fines del siglo VI, el obispo Gregorio de Tours (538/539-después de 593) escribió una narración sobre la historia y actividades de los reyes francos. En muchas ocasiones describió violentas heridas que las personas se infligían las unas a las otras, y tiene una descripción del rey Sigiberto el cojo (muerto *ca.* 508), al que habían destrozado una rodilla en el curso de una batalla, pero continuaba actuando como jefe militar[14]. Es difícil creer que Sigilberto pudiera haber hecho esto sin gran dolor u otros serios obstáculos. También hay calaveras que muestran importantes fracturas resultantes de violencia física, probablemente en el contexto de la acción militar, a las cuales las víctimas sobrevivieron por un tiempo. Es igualmente difícil imaginar que dichas víctimas de la violencia física pudieran volver a llevar alguna vez una vida normal.

Por otro lado, también hay hallazgos arqueológicos altomedievales que muestran que las armas y utensilios agrícolas requerían mucho esfuerzo físico para su manejo. Por ello, debemos suponer que la persona ordinaria disponía, de hecho, de un considerable grado de fuerza fí-

[13] T. Sickel (ed.), *MGH DD Otto III,* n.º 344-361, 366, 375, del año 1000. En el uso del título apostólico pudo influir una frase de la *Vida de Constantino*, cap. I/6 (*PG* 20, col. 917), de Eusebio de Cesarea, el cual describió al emperador como el «siervo del más alto señor».

[14] Gregorio de Tours, *Historiarum Francorum Libri X,* cap. II/37, eds. de B. Krusch y W. Levison, *MGH SS rer. Merov.* 1, pp. 87-88.

sica. Sin embargo, dicha manifiesta fuerza física quizá importara poco dadas las dificultades que venían condicionadas por el entorno, la persistencia del dolor, las mutilaciones y las enfermedades incurables. Más bien tenemos que imaginar que, en aquel tiempo, la fortaleza física se medía no en relación con la vida ordinaria y las tareas o esfuerzos del trabajo diario, sino en relación con el liderazgo político y militar. La consecuencia era que, mediante su propia legendaria tradición de transmitir victorias y éxitos, se facilitó mucho la expansión del cristianismo entre aquellas personas de alto rango cuyo cometido era exhibir e irradiar la fortaleza física que se consideraba como esencial en cuanto transmisora de energía para la gente común en sus propias luchas diarias.

El vencimiento de los líderes

Sin embargo, la capacidad del cristianismo para consolidar su triunfo implicaba la importante dificultad de que los principales representantes de la Iglesia católica universal tenían que hacer frente a las autoconfiadas, entrometidas y cada vez más poderosas élites locales de gobernantes laicos, que estaban dispuestos a tomar posesión y control de las instituciones eclesiásticas. En consecuencia, inmediatamente después de la conversión de las élites dirigentes, la Iglesia tuvo que hacer una difícil elección entre su propia aceptación de la superioridad de las élites dirigentes y la dilación del proceso de conversión. Inicialmente la Iglesia optó por la primera elección, pero más tarde realizó extensos esfuerzos para recuperar el control de sus propias instituciones e imponer la obediencia a través de creencias universales cuya promoción la Iglesia consideró su principal objetivo. Estos esfuerzos incluían la revisión de la imagen corporal de Cristo y los santos como principales símbolos eclesiológicos para los modos de comportamiento. Desde el siglo X, decayó gradualmente la imagen de fortaleza física que tenían los cuerpos de Cristo y los santos. El proceso afectó primeramente a la representación de los cuerpos de santos regios, esto es, aquellos santos cuyo grupo familiar era real o que ellos mismos habían sido reyes. Notoriamente, san Edmundo, rey de Anglia oriental, que había sido asesinado por vikingos daneses, quizá en 870, pasó pronto a ser venerado como santo local, y su culto no fue entonces controlado directamente por instituciones eclesiásticas centrales. Pero a fines del siglo X la Iglesia comenzó a supervisar el culto y centralizó la veneración hacia san Edmundo en una abadía que iba a ser erigida en Anglia oriental en un lugar que llevaría el nombre del santo (Enterramiento de san Edmundo). Un famoso hagiógrafo, el abad Abbon de Fleury (*ca.* 940-1004), fue invitado desde el continente para escribir la biografía del santo, y la Iglesia puso gran empeño en difundir su culto mediante el envío de copias de la *Vida de san Ed-*

mundo de Abbon. La imagen de san Edmundo creada por Abbon difería notablemente de la descripción de las hazañas de san Wilfrid a principios del siglo VIII. Abbon describió a san Edmundo como un frágil sufriente, que alcanzó el martirio exponiéndose deliberadamente a crueles y dolorosas torturas, antes de que finalmente se le matara[15]. Por tanto, la historiografía de fines del siglo X enfatizó el sufrimiento físico y recuperó la antigua imagen del santo como víctima más que como vencedor. Esta imagen era mucho más beneficiosa para los monjes y clérigos que regían la Iglesia que para los gobernantes y grupos familiares de laicos. En consecuencia, el número de santos regios bajó drásticamente desde el siglo X. Pero la nueva imagen fue finalmente aplicada también a los gobernantes. A principios del siglo XI, el emperador Enrique II y su esposa fueron alabados por su ascetismo, especialmente por la que se suponía que era su virginal vida matrimonial, y en el siglo XII el rey de Inglaterra Enrique I pudo ser representado soñando peligrosos disturbios de campesinos y caballeros aristócratas que planeaban asesinarle en el futuro[16]. En el mismo siglo, historiadores como William de Newbury (1125/1138-1198) incluyeron una plétora de aterradoras historias en sus narraciones, y transmitieron la impresión de que existían escasas posibilidades para los seres humanos de resistir las actividades de estos diabólicos seres[17].

El mismo proceso de vencimiento y la creciente sensación de debilidad corporal se hicieron explícitos en los cambios que a su vez experimentó la imagen de Cristo. A principios del siglo XI, el cronista Ademar de Chabannes recogió su propia visión, que, retrospectivamente, dató en el año 1010. Declaró haber visto un Cristo sufriente en un ensangrentado crucifijo, lo que interpretó como una señal de la llegada del fin del mundo[18]. Ya a fines del siglo X, los crucifijos se hacían con Cristo representado como un mortal sufriente (véase figura 13); uno de ellos incluso decoraba la corona portada por los emperadores desde el periodo de tránsito al siglo XI como muy tarde. A través de estas imágenes, el sufrimiento de la crucifixión se implantó de manera dramática en las mentes de los creyentes.

La nueva imagen era la de un Cristo pálido y cadavérico portador de los pecados terrenales, con heridas profusamente sangrantes. Ello con-

---

[15] Abbon de Fleury, *Passio Sancti Eadmundi regis ac martyris*, ed. de Th. Arnold, *Memorials of St. Edmund's Abbey*, vol. 1, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores XCVI [1890], Nueva York, 1965, pp. 15-16.

[16] Corpus Christi College, Oxford, Ms. 157, f. 382v.

[17] William of Newbury, *Historia rerum Anglicarum*, cap. V/24, ed. de R. Howlett, *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, vol. 2, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores LXXXVIII [1885], Nueva York, 1965, pp. 474-482.

[18] Ademar de Chabannes, *Chronique*, cap. III/46-47, ed. de J. Chavanon, París, 1897, pp. 168-171.

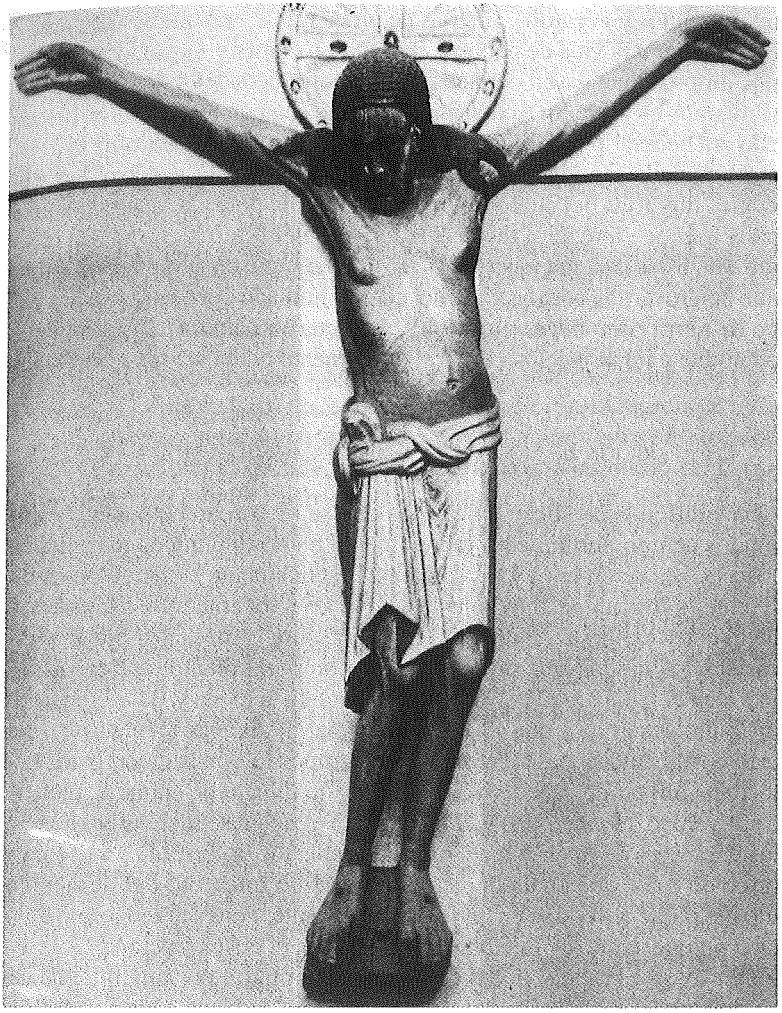


Figura 13. El denominado *Gero crucifixus*, probablemente de fines del siglo X. Catedral de Colonia. Cristo está representado como una persona muerta, con los ojos cerrados.

llevó una percepción del cuerpo humano no únicamente como algo frágil, sino también como la pecaminosa prisión del alma, y condujo entre los creyentes a un sentido del ascetismo que obligaba a castigar los cuerpos a imitación de Cristo, con el objetivo final de alcanzar una unión mística entre ellos mismos y Cristo.

Esta combinación de misticismo y ascetismo alcanzó su apogeo durante los siglos XII, XIII y XIV, cuando los errantes hermanos mendican-

tes, beguinos y begardos, además de un increíble gran número de niños, optaron por una vida de pobreza, rechazaron comer y mantener sus cuerpos limpios, intentaron contagiarse con enfermedades y se castigaron a sí mismos en privado. Actuaron así porque estaban convencidos de que ello era necesario para alcanzar la vida en Cristo y para adquirir la parafernalia de la santidad. A la vez, se desarrollaron por extenso descripciones literarias del cuerpo humano como una podrida, despreciable y nada más que temporal residencia terrenal del espíritu eterno. En el siglo XIV, estas descripciones alcanzaron su apogeo en la repugnante aunque controvertida clasificación del cuerpo humano como un «oscuro cubo de tierra con nueve agujeros»[19]. La heterodinámica expresión de la debilidad e imperfección corporal difícilmente podía ser más dramática.

La aparición de modos de comportamiento autodinámicos

Es difícil especificar los grupos que se vieron afectados por estos modos de comportamiento radicalmente heterodinámicos más allá de los clérigos de órdenes y los seglares. Prácticamente no hay fuentes referentes a los campesinos antes del siglo XIV. Sin embargo, la aparición de lo antes expuesto en un texto literario sobre campesinos puede indicar que los modos heterodinámicos de comportamiento estaban difundidos en el medio rural[20]. No obstante, durante la Plena y Baja Edad Media hubo dos grupos que sólo se vieron marginalmente afectados por el creciente misticismo y ascetismo; estos grupos fueron la emergente aristocracia militar de caballeros y el patriciado urbano de comerciantes. A decir verdad, el ascetismo y el misticismo también se manifestaron entre los miembros de estos grupos; lo más notable fue la carrera de san Francisco de Asís, que abandonó su estatus como miembro del patriciado urbano para convertirse en un fraile mendicante. Pero san Francisco destacó porque, entre los miembros de su grupo, él era excepcional. A diferencia de san Francisco, los comerciantes optaron por una imagen de sus cuerpos caracterizada por la autoconfianza, la búsqueda de independencia y la competitividad. Ellos apreciaron su existencia temporal dentro de la humanidad y creyeron con optimismo que el deseo y los esfuerzos humanos podían mejorar sus condiciones de vida[21]. El medio básico

---

[19] Johan von Tepl [Juan de Saaz], *Ackerman*, cap. XXIV, ed. de W. Krogmann, 4.ª ed., Deutsche Klassiker des Mittelalters, N. F. I, Wiesbaden, 1978, pp. 125-126. El texto es un diálogo ficticio entre la Muerte y un granjero cuya amada esposa había muerto. La frase apareció en una declaración de la Muerte y fue refutada por el granjero en su réplica, que se contiene en el capítulo XXV, pp. 126-128.

[20] Véase también el Nackenheim *weistum* de 1510 en J. Grimm (ed.), *Weisthümer*, vol. 4 [1863], Darmstadt, 1957, pp. 594-596.

[21] Geoffrey Chaucer, «Cuentos de Canterbury: el cuento del marinero», Chaucer, *The Works*, ed. de F. N. Robinson [1933], Oxford-Nueva York, 1985, pp. 156-160.

para lograr con éxito este objetivo era el intercambio de bienes para permitir una forma de vida más variopinta, refinada y deleitable. Como organizadores y protagonistas del comercio, estos mercaderes no tardaron en convertirse en profesionales del dinero y, hacia fines del siglo XI, se volvieron indispensables para la organización del comercio local y a larga distancia. Dotados de especiales privilegios, ellos, junto con artesanos especializados, se asentaron en comunidades específicas, rodeadas de murallas y destacadas como villas y ciudades mercantiles bajo una jurisdicción especial. Estas villas y ciudades estaban separadas del campo circundante y pronto se convirtieron en entidades autónomas en el sur y el centro de Europa.

Durante y después del siglo XI, los habitantes de las ciudades desarrollaron el hábito de construir magníficas casas de piedra[22], amaron la animación del mercado y los festejos lujosos[23], pusieron en marcha arriesgados negocios y gremios comerciales, educaron a sus hijos en escuelas profesionales urbanas de derecho y medicina, como las nuevamente establecidas universidades urbanas de Salamanca, Salerno, Padua o Bolonia, y pusieron a sus hijas nombres que expresaban un interés por la belleza y la virtud. En otras palabras, contrariamente a la por otra parte extendida creencia en la ineludible debilidad y maldad de la existencia humana, los habitantes de las ciudades apreciaron la belleza corporal y exigieron una buena disposición para hacer uso competitivamente de todas las energías físicas, así como de las destrezas intelectuales y técnicas, contenidas en sus cuerpos, con el objetivo final de hacer todo lo posible para mejorar sus condiciones de vida. Por ejemplo, cuando un fuerte terremoto golpeó las regiones alpinas en enero de 1348, dañando principalmente las estructuras de piedra de las villas y ciudades, los habitantes tomaron la iniciativa, reunieron lo que quedaba de su riqueza y comenzaron a reconstruir sus moradas. Por ello, por más que el entorno físico continuara percibiéndose como una amenaza para la actividad humana, los comerciantes, artesanos y estudiantes urbanos, como tres principales grupos de habitantes de las comunidades urbanas, adoptaron un modo de comportamiento autodinámico y aceptaron como su tarea el utilizar sus propias energías corporales y capacidad económica para superar el desastre[24].

---

[22] En la Alta Edad Media, las estructuras de piedra habían sido construidas principalmente para fines eclesiásticos, y ocasionalmente para los gobernantes en las villas regias. Véase, para el caso de la villa regia carolingia de Annapes (*ca.* 810), A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.° 128, p. 254. Sobre los monasterios construidos de piedra, véase el plano ideal de un monasterio conservado en San Gall. Cfr. K. Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen, 1983, pp. 221-245.

[23] William FitzStephen, «Descriptio nobilissimae civitatis Londoniae», eds. de S. Reynolds, W. de Boer y G. M. Niocall, *Elenchus fontium historiae urbanae*, Leiden-Nueva York-Colonia-Copenhage, 1988, pp. 76-85.

[24] *Annales Frisacenses*, ed. de L. Weiland, *MGH SS* 24, p. 67. H. Wiessner (ed.), *Die Kärntner Geschichtsquellen 1335-1414*, n.° 340, 867, Monumenta Historica Ducatus Carinthiae X,

Por ello fue en las comunidades urbanas de las ciudades y villas donde primero surgió la demanda de que las dificultades y restricciones que parecían presentarse contra la perfección de la vida humana debían superarse mediante la iniciativa de los hombres y esfuerzos autocontrolados antes que por medio de la confianza o respeto hacia la ayuda o presiones surgidas de los miembros de las familias gobernantes, los agentes divinos y las fuerzas sobrenaturales del entorno físico. Dicha demanda requería una nueva percepción del cuerpo humano, sobre lo cual contiene algunos ejemplos tempranos la correspondencia del siglo XII entre Abelardo y Eloísa. A Abelardo se le hace decir que todo puede usarse para satisfacer las necesidades del cuerpo, siempre y cuando cualquier cosa que se utilice se consuma con consideración y de forma moderada[25]. Así, fue en las villas y ciudades donde, durante los siglos XII, XIII y XIV, se desarrollaron los medios técnicos e intelectuales que avalaron el sentimiento optimista de que esta demanda del uso de la iniciativa humana y las energías físicas contenidas en el cuerpo era justa, y que el pueblo común podía actuar conforme a ello. Aunque tenían pocas cosas en común, los comerciantes, los artesanos y los estudiantes unieron sus esfuerzos para satisfacer estas demandas.

En el caso de los caballeros, era evidente que la adquisición y preservación de fuerza física era un objetivo que había que lograr, especialmente porque las técnicas de la caballería de guerra, desarrolladas desde el siglo XI, demandaban la construcción de pesadas armaduras que requerían grandes energías para poderse llevar. Más aún, la lucha a pie con espada también exigía incluso más fuerza física que durante la Alta Edad Media debido al incremento en la longitud y el peso de las espadas producido desde el siglo XIII. Tales cambios necesitaban un entrenamiento del cuerpo para adquirir una buena forma física, además de flexibilidad y movilidad para los combates a pie y a caballo. Por ello no sorprende que el periodo presenciara la amplia recepción del manual romano de instrucción militar del siglo IV de Flavius Vegetius Renatus, que había escrito por extenso sobre la necesidad de entrenar a los soldados para la adquisición de fuerza física como condición para el éxito militar[26]. Sin embargo, contrariamente a lo sucedido en la Alta Edad Media, durante los siglos XIII, XIV y XV la fuerza física dejó de legitimar

---

Klagenfurt, 1968, pp. 121, 270-271. Notablemente, para consternación del señor del lugar, los habitantes de la duramente golpeada ciudad de Villach, en Carinthia, reconstruyeron primero sus propias casas antes de proceder a la reconstrucción de las murallas de la ciudad.

[25] J. T. Muckle (ed.), «The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply», *Mediaeval Studies* 17 (1955), pp. 256-257.

[26] Véase, por ejemplo, G. Lester (ed.), *The Earliest English Translation of Vegetius «De Re Militari», ed. from Oxford MS Bodl. Douce 291*, cap. I/6-19, Middle English Texts XXI, Heidelberg, 1988, pp. 53-66. Cfr. Walter de Milemete, *De nobilitatibus sapientus et prudentiis regum*, ed. de M. R. James, Londres, 1913, pp. 124-126.

el poder político, pero en cambio se convirtió en una condición para ser reconocido como miembro de la aristocracia caballeresca. Esta aristocracia formó un grupo social de profesionales de la guerra que fueron empleados para servicios militares por los gobernantes, los cuales podían ellos mismos reclamar ser militares profesionales, aunque en modo alguno lo fueron siempre. Junto con los comerciantes, es dentro de este grupo social de los aristócratas profesionales de la guerra donde la autodinámica demanda de fortaleza física del cuerpo, unida a un sentimiento de autoconfianza, independencia y competitividad, se alzó contra la ascética imagen de fragilidad corporal.

El hábito de lucha aristocrático se hizo más explícito en las, aunque arriesgadas, altamente estilizadas y ceremoniosas justas. Éstas eran secuencias de encuentros entre dos contrincantes a caballo. Había paradas entre las secuencias, en las que los golpes podían ser contados y clasificados. También existieron torneos a pie con dos competidores intentando golpearse mutuamente con espadas. En ambos casos la forma de lucha preferida por la aristocracia era el directo y unilineal golpe al oponente, y las reglas de los torneos prohibían estrictamente los giros corporales, vueltas, doblamientos y fintas. Así, los torneos exhibían el modo de combate de la aristocracia dominante, a saber, la utilización de las energías corporales de una persona para golpear a un oponente lo más directamente y pronto posible en combates duales. Para tal fin, la estrategia militar consistía en la elección y preparación del campo de batalla de manera que estuviera bien dispuesto para poder resistir el primer golpe del oponente, forzar a éste a abrir sus filas y permitir la continuación de la batalla en combates duales. Incluso las fuerzas de combate no aristocráticas, como los ejércitos de infantería suiza campesina y urbana, siguieron esta estrategia hasta bien entrado el siglo XVI.

Aunque los aristócratas se asentaron en las comunidades urbanas de las ciudades y villas del norte de Italia desde comienzos del siglo XI, no fue antes del siglo XIV cuando los mundos de los caballeros y de los comerciantes urbanos, que originalmente habían estado separados entre el campo y la ciudad, comenzaron a fusionarse a medida que más caballeros se convertían en residentes de las ciudades y villas. Un indicador es la expansión de las técnicas de lucha aristocrática, como las artes marciales, en las ciudades y villas, donde la profesión de maestros de esgrima comenzó a florecer a fines del siglo XIV[27]. Los maestros de esgrima entrenaron a los habitantes de las ciudades y villas en variantes de las artes marciales de los aristócratas, incluidos el duelo y la esgrima con espada, y establecieron secuencias medidas de protección y combate *(men-*

[27] Véase Fiore dei Liberi, *Flos duellarum in armis, sine armis, equester, pedester*, ed. de F. Novati, Bergamo, 1902. Hans Talhoffer, *Fechtbuch (Ambraser Codex)*, ed. de G. Hergsell, Praga, 1889.

surae) que sus clientes debían aprender. Los modos de comportamiento subyacentes en la esgrima urbana se asemejaban a los de los guerreros aristócratas. Los manuales ilustrados de comienzos del siglo XV presentaban a luchadores en posiciones desde las que podían golpear a un oponente con una espada o una lanza en secuencias modeladas en función del torneo (véase figura 14).

Los dos luchadores mostrados en la figura 14 se empujan mutuamente. Sus cuerpos se inclinan hacia el otro, contra el cual dirigen sus energías. Una pierna extendida hacia atrás y la parte superior del cuerpo forman casi una línea recta. Por ello ambos luchadores adoptan posiciones en las cuales, mientras usan sus energías contra el otro, confían en que el oponente continuará presionando hacia delante sin movimientos o giros. La gente de las ciudades también imitaba, a su modo, el torneo aristocrático. Si había un río cerca de la ciudad, colocaban remeros en dos botes, junto con un hombre en cada bote que sujetaba una vara similar a la lanza de un aristócrata. Los remeros dirigían los botes uno contra otro lo más rápido posible hasta que cada vara chocaba contra el hombre del bote contrario, de modo que uno o ambos caían al agua[28]. Estas competiciones eran menos peligrosas que los torneos aristocráticos, pero todavía existía el riesgo de ahogarse para aquellos que participaban en ellas sin saber nadar.

A la vez que se reconocía que la esgrima y el duelo constituían serias artes marciales con potenciales consecuencias letales, similares reglas fueron aplicadas a actividades de tiempo libre como la danza. En el transcurso del siglo XIV, los maestros de danza comenzaron a componer coreografías con pasos y secuencias (en francés *mesures*, del latín *mensurae*) detalladamente medidos, y a entrenar a sus clientes urbanos y aristócratas en el arte de representarlas. Las danzas preferidas eran de lento y sencillo paso ceremonial, como muestra la figura 15. Estas danzas eran procesiones en el transcurso de las cuales se esperaba de los participantes que observaran meticulosamente los pasos prescritos, bien hacia delante, hacia atrás o con pequeños saltos, según se moviesen.

Por ello, los mundos de los caballeros y comerciantes comenzaron a impactar uno sobre el otro y crearon una atmósfera en la que los esfuerzos caballerescos en el entrenamiento del cuerpo a fin de conseguir una buena forma física, flexibilidad y movilidad fueron introducidos en las comunidades urbanas de las ciudades y villas, a la vez que los caballeros comenzaron a enviar a algunos de sus hijos a las ciudades para estudiar en las universidades. Hacia el siglo XV, esta autodinámica amalgama cultural de búsqueda de fortaleza corporal, habilidades intelectuales y éxito profesional creó un sentimiento lo bastante fuer-

[28] Una temprana información al respecto se encuentra en la descripción de Londres realizada por FitzStephen (véase nota 23).

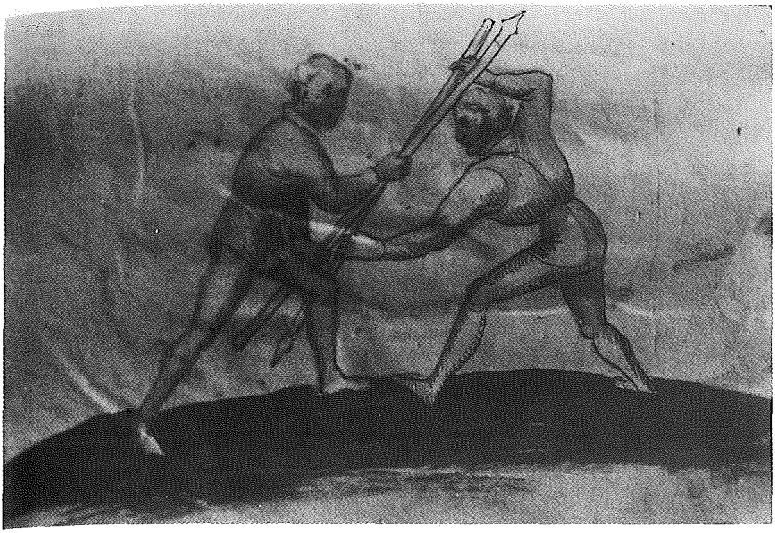


Figura 14. Ilustración del manual de esgrima de Hans Talhoffer. Ambraser Codex, Viena, *ca.* 1430. Kunsthistorisches Museum, Waffensammlung, KK 5079, plate 89.

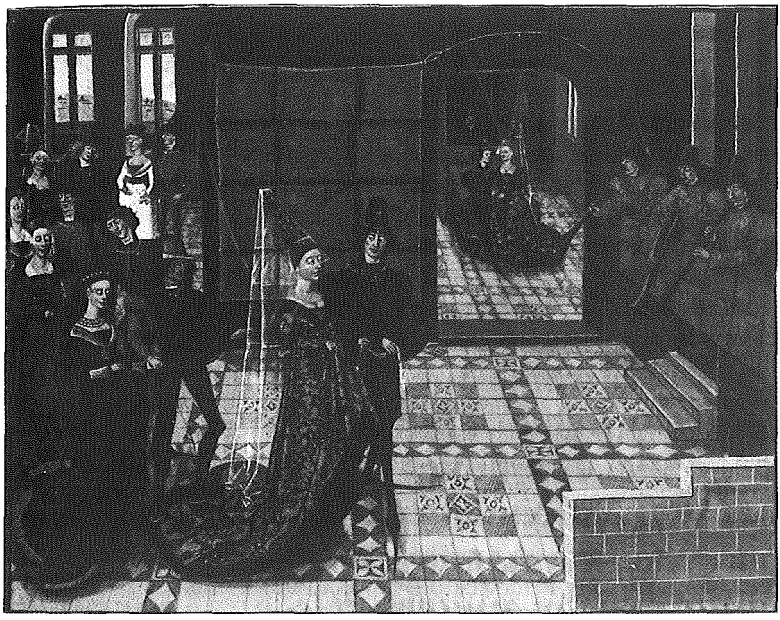


Figura 15. Danza en la corte de Juan de Gascuña, *ca.* 1489. Bibliothèque de l'Arsenal, París, Ms. Fr. 5073, f. 117v. Cliché procedente de la Biblioteca Nacional de Francia, París.

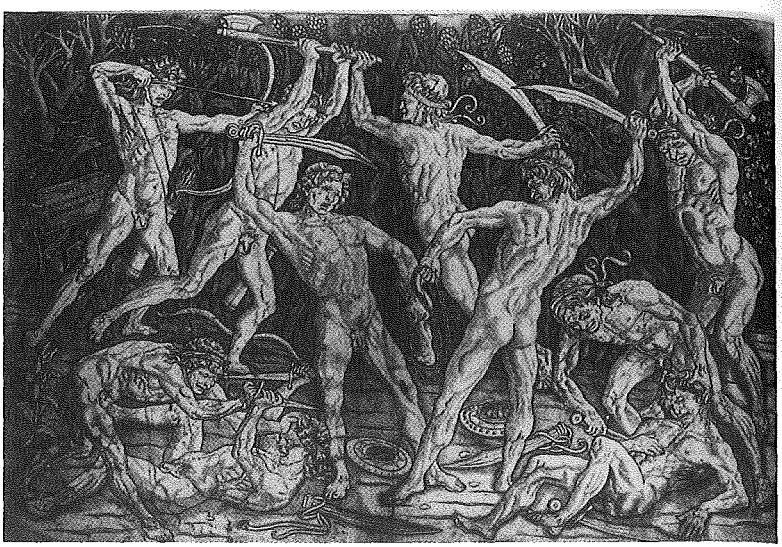


Figura 16. Antonio del Pollaiuolo, *Hombres luchando, ca.* 1475. Staatliche Museen, Berlín, Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett. La pintura muestra a un grupo de hombres con abundantes músculos que utilizan sus propios cuerpos como fuente de energía física. Fotografía: Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz. Fotógrafo: Jörg P. Anders (1999).

te para reemplazar, como forma de comportamiento dominante, a la previa imagen heterodinámica de debilidad corporal[29]. Mientras que muchos de los tradicionales modos de comportamiento continuaron hasta bien entrado el siglo XVIII entre los campesinos y los cada vez más numerosos grupos sin privilegios de residentes pobres en las villas y ciudades, las nuevas necesidades fueron aceptadas por las élites políticas, militares, eclesiásticas y mercantiles, y por los líderes intelectuales. Desde principios del siglo XV en el sur de Europa y en otras partes, finalmente, hacia 1500, la mayoría de ellos aceptaron la necesidad de que todos deberían usar sus propias energías para el objetivo de adquirir fuerza física, habilidades intelectuales y éxitos profesionales.

De este modo, emergió una nueva percepción del cuerpo humano, cuyos rasgos básicos están representados en el dibujo mostrado en la figura 16, que data de la segunda mitad del siglo XV. El cuerpo humano pasó a representarse y describirse como enérgico, perdurable y como una fuente de actividad creativa original, no divinamente ordenada. Los luchadores doblan, tuercen y giran sus cuerpos libremente, se em-

[29] Véase Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, ed. de R. N. Watkins, *The Family in Renaissance Florence*, Columbia, S.C, 1969, p. 63.

pujan y chocan desde diferentes posiciones y en muchas direcciones distintas, y se aprovechan de sus propias energías físicas. A diferencia de sus predecesores de comienzos del siglo XV, no estaban dispuestos a seguir sometiéndose a las reglas que limitaban la elección de sus movimientos[30].

El cambio puede verse mejor en los ejemplos de los dos grabados que aparecen en las figuras 17 y 18. El primero es una xilografía que representa el equilibrio de poder en tiempos del emperador Federico III, padre de Maximiliano I. La xilografía muestra al papa y al emperador sujetándose mutuamente en lo alto del mástil de un barco que, de acuerdo con una inscripción sobre sus tablas, simboliza a los duques de Austria. El mástil se mantiene vertical por medio de cuerdas que representan al rey de Hungría, al rey de Polonia y al duque de Baviera. El emperador pone su pie derecho sobre el lomo de un *lion couchant,* que es el duque de Borgoña, y extiende su pie izquierdo hacia una rueca que representa a Bohemia. Sujeta en su mano izquierda la parte superior de la rueca, que está rota. En esta posición el emperador logra la estabilidad porque el papa, con su pie izquierdo sobre el mástil y su pie derecho junto a la rueca, sujeta la parte superior del cuerpo del emperador con su brazo izquierdo. El papa tiene en su mano derecha una balanza que simboliza a *Roma* y se encuentra sobre la rueca. Inmediatamente sobre la balanza, en la parte superior izquierda de la xilografía, se muestra una flor de lis que viene a ser una representación del rey de Francia, y, más arriba, encontramos un águila en representación del Imperio. En la parte inferior derecha, vemos un árbol truncado que porta la inscripción *Jherusalem* y del que cuelga otra flor de lis. En la parte superior derecha hay un cometa, que se identifica como la fuente de las profecías de las Sibilas sobre la cercanía del fin del mundo. Los rayos del cometa tocan la cabeza del *lion couchant,* que está de algún modo aferrado al mástil del barco, y los cuerpos del emperador y el papa.

Los cuerpos de estos últimos se representan desnudos, según un estilo que sigue las convenciones de la pintura del siglo XV, como seres frágiles desprovistos de fuerza física, con delgados brazos y piernas, sin músculos. El emperador y el papa aparecen con pocos rasgos indicadores de su individualidad; por el contrario, se les muestra como representaciones antropomorfas de sus respectivos roles y como titulares temporales de las tradiciones de sus respectivos oficios. Los cuerpos parecen ser ligeros, reciben su energía del exterior a través de los rayos del cometa y, como si estuvieran suspendidos en el espacio, el artista deja abierta la duda de si el emperador tiene su pie sobre la rueca o no. Lo que les mantiene en equilibrio no es su propia fuerza física, sino una fuerza externa.

---

[30] Hans Lecküchner, *Der altenn Fechter anfengliche Kunst*, Fráncfort, 1531 (repr. *Flugschriften-Sammlung Gustav Freytag,* Mikrofiche ed. N.º X/1422).

Esta xilografía, aparentemente una pieza de propaganda pontificia, fue reeditada en Italia a principios del siglo XVI, con significativas diferencias estilísticas. En la xilografía más reciente (figura 18), los rayos del cometa no alcanzan a tocar los cuerpos de los protagonistas, porque el cometa permanece independiente, con únicamente un rayo tocando al *lion couchant*. Aparece como una fuente de luz, más que como una fuente de energía para los protagonistas que actúan. Sus acciones se representan como resultado de las energías incorporadas a sus propios cuerpos. En consecuencia, el artista del siglo XVI muestra los músculos que el papa utiliza para sujetar al emperador, y los que éste emplea para agarrar la rueca rota. Así, el equilibrio surge de la utilización de las energías contenidas en los cuerpos de los propios protagonistas. Además, el artista del siglo XVI realizó un esfuerzo por representar a los protagonistas con un cierto peso; por ejemplo, se les muestra reposando firmemente sobre el mástil del barco, el *lion couchant* o la rueca.

La diferencia entre ambas representaciones del equilibrio de poder refleja el cambio de modos de comportamiento heterodinámicos a autodinámicos. Mientras que en la xilografía del siglo XV ambos representantes de poderes universales no actúan según sus propios impulsos, sino según el deseo divino o de alguna fuerza sobrenatural, de lo cual el cometa vendría a ser una representación, en la xilografía del siglo XVI los protagonistas actúan según sus propios deseos y utilizan las energías contenidas en sus cuerpos para alcanzar sus respectivos objetivos.

El concepto de modo de comportamiento autodinámico no debe confundirse con el concepto de individualismo, pues, aunque en Europa ambos conceptos han estado fusionados desde fines del siglo XV, pueden vincularse a orígenes distintos. Mientras que el concepto de modo de comportamiento autodinámico se centra en interacciones específicas entre el cuerpo humano y el entorno social o físico, el concepto de individualismo se refiere a una tendencia del individuo a enfatizar su propia significación, anhelos y deseos *vis à vis* los de otros miembros del grupo. Los más radicales individualistas de los siglos XII y XIII, tales como el emperador Federico II o el mendicante san Francisco de Asís, confirmaron inequívocamente los modos de comportamiento heterodinámico propios de su época. Y viceversa, los primeros defensores radicales de modos de comportamiento autodinámico, tales como el filósofo del siglo XIV Guillermo de Ockham (1285/1290-1348) o el comerciante Francesco Datini de Prato (*ca.* 1335-1410), o, durante el siglo XV, el papa Pío II o el rey Jorge de Podiebrad, gobernante husita de Bohemia, difícilmente pueden asociarse con una propensión a reclamar para sus propias vidas y personalidades una particular (y, en realidad, mayor) importancia o consideración, que ellos no estuvieran dispuestos a otorgar a otros miembros de su propio grupo.

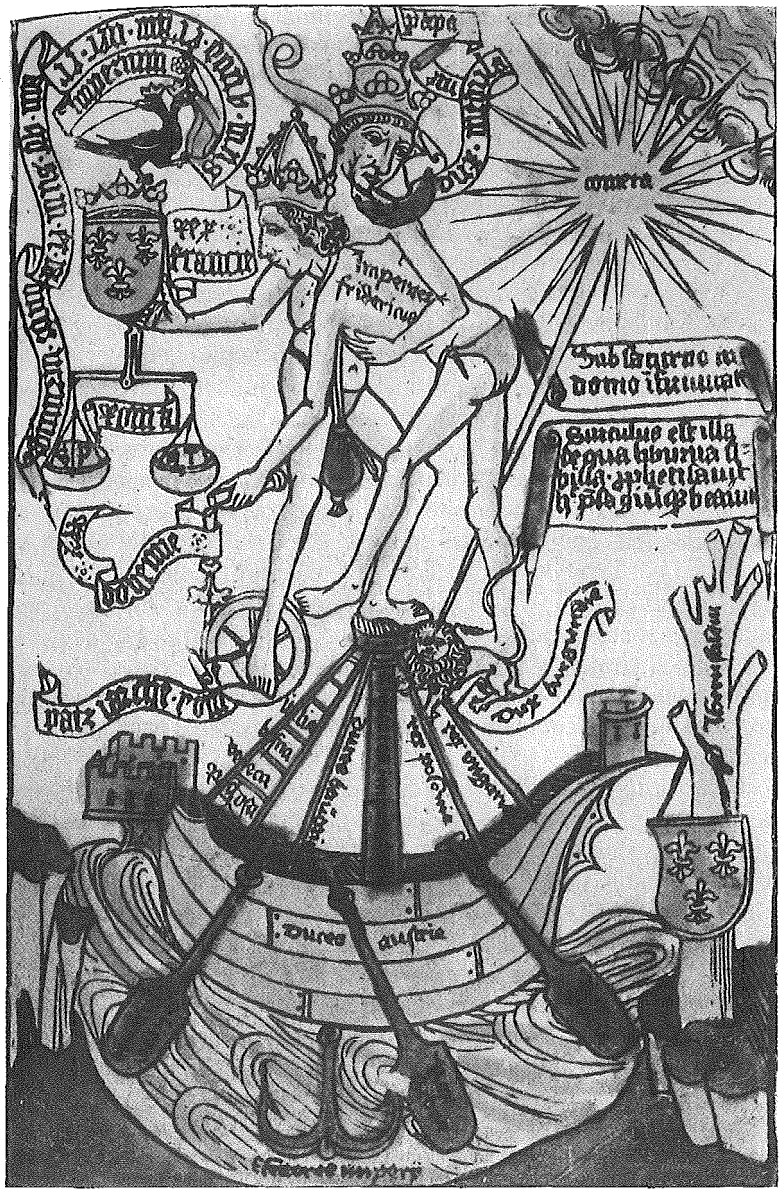


Figura 17. El emperador y el papa en el mástil de un barco, *ca.* 1470. National Gallery of Art, Washington, Rosenwald Collection. Inv. N.° 1943.3.9128 (B-11196)/PR.

Una fuente importante sobre el crecimiento del individualismo la constituye la difusión de la autobiografía desde el siglo XIV, lo cual indica que las personas desarrollaron inquietudes sobre su propia identidad, situando a ésta por encima de sus afiliaciones grupales. En torno al año 1500, la fusión del individualismo con los modos de comportamiento autodinámicos fue bien puesta de manifiesto y propagada por el emperador Maximiliano I, que infatigablemente se obligó a sí mismo y a sus colaboradores y sirvientes, guerreros y artistas no sólo a autoafirmarse como individuos, sino también a hacer uso de las energías físicas y habilidades intelectuales y técnicas contenidas en sus cuerpos[31], y a ocuparse de múltiples y no necesariamente serias actividades en beneficio propio. Animó a los lanceros, su propia fuerza armada de infantería, a practicar una forma de entrenamiento que difería mucho de los torneos, con sus movimientos hacia delante. Consistía en un movimiento circular en el transcurso del cual los miembros de un grupo de hombres de pica se distribuían en tropas y filas, se movían de modo circular dirigiéndose lentamente hacia fuera, paraban a una orden de su jefe y cargaban con sus lanzas en la dirección ordenada por el jefe del grupo[32]. De este modo, los lanceros, al igual que los luchadores con espada a fines del siglo XV, se acostumbraron a girar y a golpear en muchas direcciones distintas. Espectáculos de artes marciales y exuberantes festejos atrajeron a muchos participantes que estaban listos para unirse a tales actividades. Asimismo, se enseñó a los danzantes a actuar con movimientos circulares que se añadían a los pasos hacia delante y hacia atrás[33].

Así, participantes de diversa condición intervenían en exhibiciones de sus energías corporales. Al hacerlo adoptaban posiciones en equilibrio que permitían vueltas y giros en muchas direcciones diferentes, así como saltos y otros movimientos extravagantes y enérgicos. Las piernas extendidas hacia atrás dejaron de formar una línea recta con las partes superiores del cuerpo, que se mantenían erguidas y flexibles. A los danzantes se les enseñó no sólo a moverse hacia delante o hacia atrás, sino también a realizar movimientos circulares. Luchadores y danzantes intentaban actuar independientemente y conservar el mayor espacio posible a su alrededor para poder moverse libremente.

---

[31] Maximiliano, *Weisskunig* [1775], Weinheim, 1985, pp. 76-101. Asimismo, Giovanni Pico della Mirandola, «Oratio de hominis dignitate», Pico, *Opera omnia*, vol. 1 [1557], Hildesheim-Nueva York, 1969, pp. 314-315. Alberti (véase nota 29), pp. 167-169.

[32] Recogido por primera vez hacia el año 1488 por Jean Molinet, *Chroniques*, ed. de J. A. Buchon, vol. 2, París, 1828, pp. 207-208. Otra edición es la de G. Doutrepont, vol. 1, Bruselas, 1935, pp. 587-588.

[33] Una de estas danzas era el *Verçeppe*, llamado *scaramuccio* (escaramuza) por Antonio Cornazzano, un maestro de danza que también estaba bien versado en estrategia militar. Antonio Cornazzano, «Libro dell'arte del danzare» [1455], ed. de C. Mazzi, *La Bibliofilia* XVII (1916), pp. 18-20. [Ed. ing.: *The Book of the Art of Dancing*, Londres, 1981.]

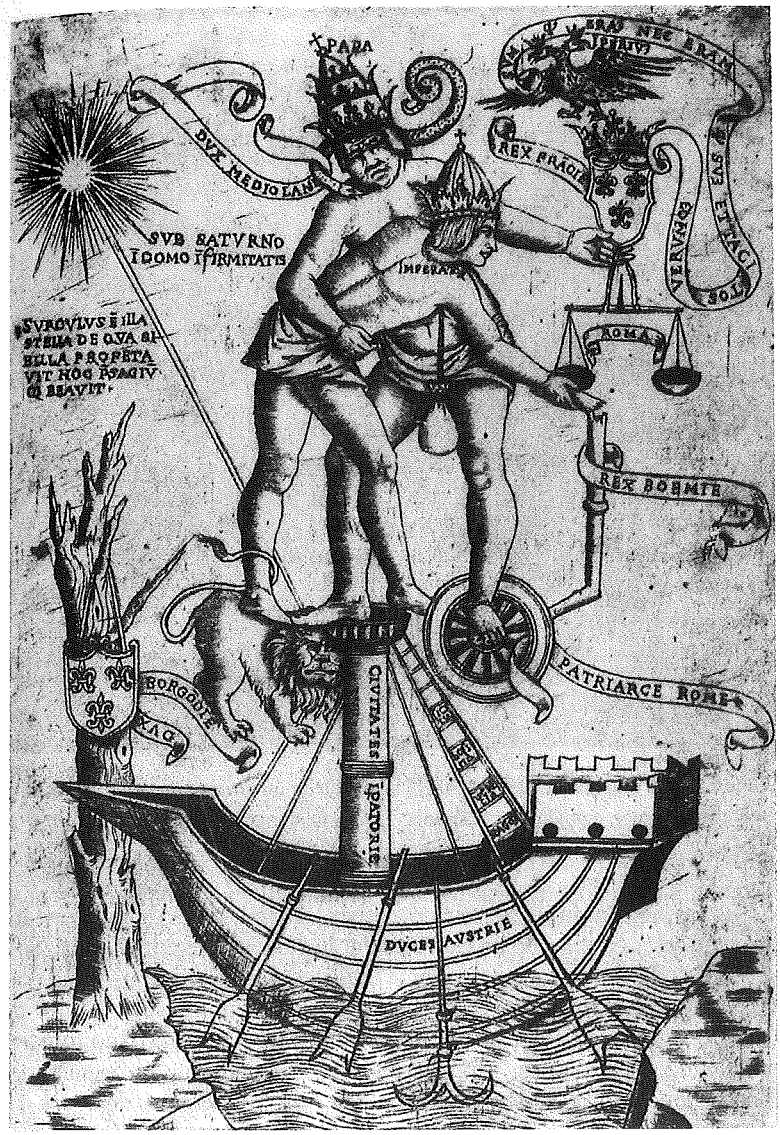


Figura 18. El emperador y el papa en el mástil de un barco. Ilustración de principios del siglo XVI. © Copyright The British Museum.

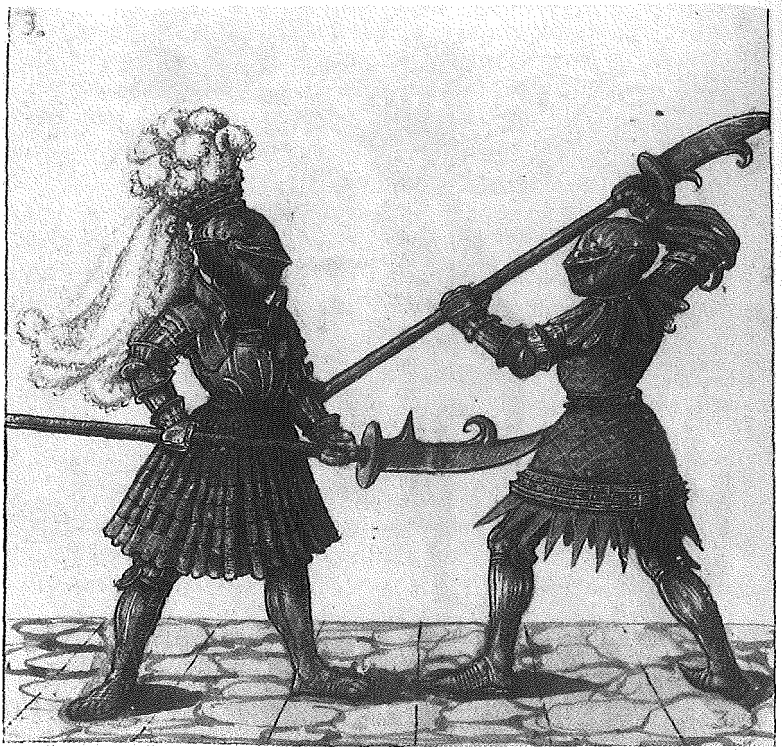


Figura 19. El emperador Maximiliano I luchando en un torneo a pie con Leonhard Rueshaimer, comienzos del siglo XVI. Kunsthistorisches Museum, Viena, Waffensammlung, Ms. KK 5073, f. 3r.

El propio Maximiliano afirmó poseer las cualidades de un atrevido guerrero, así como las de un espectacular luchador de esgrima y danzante, las de un eficiente organizador y prolífico planificador, un hábil comerciante y astuto hombre de negocios, exitoso administrador, estudiante culto y amante de las artes. No sorprende que Maximiliano tomara parte o intentara dominar varios terrenos privilegiados de actividades de innovación en torno al año 1500, como la guerra extensiva, deportes de competición, el comercio y conquistas internacionales, el avance del conocimiento académico y la reforma de las instituciones administrativas[34].

[34] Para comparaciones puede verse Baldassare Castiglione, *El Cortesano* (Venecia, 1528). Versión inglesa [1561], Tudor Translations I, 23, Nueva York, 1967, pp. 54-55. Michel de Montaigne, *Ouvres complètes*, ed. de A. Thibaudet, M. Rat, vol. 1, París, 1962, pp. 151-153. «Here begynneth the note and trewth of the moost goodly behavior in the receyt of the Ladie Kateryne... yowen in mariage goinet to Prince Arthur, son and heir unto o[u]r noble Soferynge of Englond King Henry the VIIth, in the XVII yeare of his reign [1501]»,

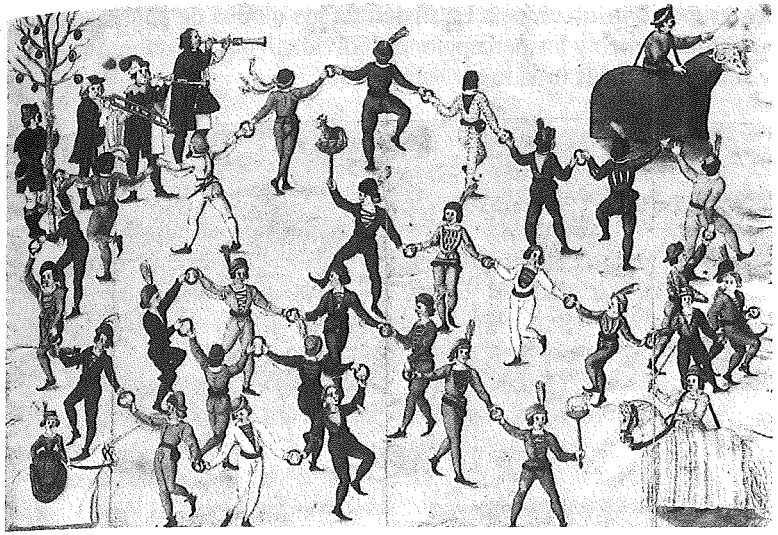


Figura 20. Danza urbana, siglo XVI. Procedente del libro *Nuremberg Schembart*, Stadtbibliothek Nüremberg, Ms. Nor. K. 444, f. 1r. Los danzantes representan una danza en hilera con músicos que les acompañan. Giran y dan vueltas a su cuerpo de diferentes maneras, algunos saltan, mientras que otros extienden sus piernas para dar un gran paso adelante.

Conclusión

La historia conceptual del cuerpo en la cultura europea presenta, de este modo, dos procesos superpuestos. El primer proceso condujo a la transformación de los modos de comportamiento heterodinámicos en autodinámicos. Este proceso tuvo lugar entre los siglos XI y XIV. Parece haber sido el resultado de cambios en las estructuras de los grupos familiares condicionadas por la introducción del cristianismo. La reducción de los grupos familiares posibilitó la confianza de las personas en sus propias energías corporales y destrezas, que de forma particular debieron emplear eficientemente cuando se convirtieron en habitantes de las comunidades urbanas de las ciudades y villas. El segundo proceso estuvo relacionado con la aparición del individualismo durante el mismo periodo. Sus defensores insistían en que los anhelos y deseos del individuo debían tener una mayor importancia que los de

ed. F. Grose, F. G. Th. Astle, *The Antiquarian Repertory* II, 1 (1808), pp. 249-331. Sobre críticas específicas de las danzas extravagantes véase Florian Daul, *Der Tantzteuffel* [1569], ed. de K. Petermann, Documenta choreologica VIII, Leipzig, 1978, fols. 6-23. Johann Münster, *Ein gotseliger Tractat von dem ungotseligen*, Fráncfort, 1594.

los grupos e instituciones. La fusión de los modos de comportamiento autodinámico y las percepciones individualistas del cuerpo humano y sus necesidades tuvo lugar hacia 1500.

IV

GRUPOS

Gens autem appelata propter generationem familiarum id est a gignendo sicut natio a nascendo.*
San Isidoro de Sevilla

Introducción

Una constante suposición de los sociólogos de los siglos XIX y XX ha sido pensar que las sociedades son sistemas sociales territorializados y ordenados bajo el gobierno de normas y reglas[1], los cuales representan el tipo primordial de grupo en que las personas pueden entrar, siendo mucho más importantes que otros tipos de grupos, tales como la familia, los grupos de edad, los grupos totémicos, las comunidades vecinales y los grupos contractuales, políticos y sociales. Se ha asumido de forma contundente que, aunque las sociedades no son una forma primordial de organización social humana, representan el modelo dentro del cual la organización social humana se ha desarrollado o se desarrollará con un inevitable sentido histórico[2].

Estas ideas evolucionistas sólo pueden ser aceptadas sobre la base de la idea, propia de los siglos XIX y XX, de que las sociedades se asemejan a «cuerpos orgánicos» que engullen a los miembros que las integran, son algo más que la simple suma de sus partes constitutivas y

---

* «El *gens* ha recibido su nombre de la sucesión de grupos familiares, es decir, de ser generado, del mismo modo que el nombre *natio* deriva de haber nacido.» *[N. de los T.]*

[1] Una temprana referencia puede verse en L. von Stein, *Geschichte der socialen Bewegung*, vol. 1, Leipzig, 1850, p. 32.

[2] Véase, entre otros autores, A. Schäffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, vol. 4, 2, Tubinga, 1881.

requieren esfuerzos específicos para su formación y conservación. El modelo en que dicho concepto de sociedad se basa es el organismo vivo. Al tratarse de un modelo biológico, los teóricos que han trabajado sobre esta base han encontrado constantemente una justificación para el empleo del metafórico lenguaje de «vida» y «muerte» en sus análisis de las sociedades. No puede negarse que dichas teorías evolucionistas y biológicas de la sociedad han constituido útiles instrumentos para analizar y explicar las sociedades europeas de los siglos XIX y XX, porque, ante todo, los miembros de estas sociedades en general, y no sólo los teóricos sociales, parecen haber percibido las sociedades en términos evolucionistas y biológicos. Sin embargo, la cuestión es determinar si dicho evolucionismo biológico es igualmente útil para el estudio de los grupos que había durante la Edad Media.

Ya en el siglo XIX se dudó de que pudiera ofrecerse una respuesta afirmativa a esta cuestión. El evolucionismo biológico fue acusado de constituir una teoría social demasiado simplista, basada únicamente en analogías que no se podían verificar[3]. Incluso Johann Caspar Bluntschli (1808-1881), por entonces destacado teórico de la sociedad y la política, aceptó la crítica de que el concepto de «sociedad» como algo absorbente de todas las relaciones sociales era parcial, debiendo su origen a la burguesía, y que era incompatible con el concepto de «nación» como grupo político que todo lo incluía: «Todo el concepto de sociedad en su significado social y político tiene su base natural en las costumbres y actitudes del tercer estado. No es un término inclusivo para una nación, sino siempre y únicamente un término característico del tercer estado»[4]. Así, el concepto de sociedad ha sido reconocido como histórico, lo que significa que se ha atribuido a la sociedad una historia conceptual de sí misma que no se ha valorado suficientemente. En lugar de asumir un proceso metafísico, o al menos aparentemente autónomo, de integración de varios tipos de grupo en las sociedades, el historiador conceptual debe especificar los factores que contribuyeron a este resultado.

Tal análisis puede aprovecharse del trabajo de los antropólogos sociales[5] e historiadores sociales[6], quienes sugieren que a las personas se les ha otorgado una limitada pero crucial capacidad de elección entre varios tipos de grupos coetáneos, identificados como grupos familiares, grupos totémicos, grupos de edad, grupos de vecinos, grupos establecidos mediante acuerdos contractuales legalmente vinculantes para un propósito específico, grupos sociales sujetos a ciertas leyes comunes, y grupos

[3] A. T. van Krieken, *Ueber die sogenannte organische Staatstheorie*, Leipzig, 1873.

[4] J. C. Bluntschli, «Gesellschaft», en J. C. Bluntschli y K. Bräter (eds.), *Deutsches Staatswörterbuch*, vol. 4, Stuttgart-Leipzig, 1859, p. 247.

[5] G. C. Homans, *The Human Group,* Nueva York, 1950.

[6] O. G. Oexle, «Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft», en O. G. Oexle y A. von Hülsen-Esch (eds.), *Die Repräsentation von Gruppen*, VMPIG CXLI, Gotinga, 1998, pp. 9-44.

que se mantienen unidos mediante creencias religiosas políticamente relevantes o tradiciones con un origen común. También se ha observado que todos estos diferentes tipos de grupos estaban gobernados mediante distintos conjuntos de valores, normas y reglas, y se regían por varios patrones de conducta. Resulta manifiesto que estos tipos de grupo tenían una gran significación en la Europa medieval, aunque, al contrario que en muchas otras partes del mundo, los grupos totémicos y de edad no parecen haber desempeñado un rol significativo. La coexistencia de tipos de grupo coordinados verticalmente puede verificarse a partir del hecho de que, hasta la plena Edad Media, no había una palabra de aplicación general, cuyo significado cubriese toda la variedad de tipos de grupo en vigor. La palabra «grupo» en sí misma, común a la mayoría de las lenguas europeas, derivaba de un origen desconocido y comenzó a utilizarse únicamente en torno a los siglos XI y XII, aunque el término en inglés antiguo del siglo IX *geferscipe* se le aproximaba en cuanto a su significado[7].

La pluralidad de tipos de grupo era algo también inherente al significado de la palabra latina *gens* que emplearon los administradores, historiadores y teóricos sociales de la Alta Edad Media. Los estudiosos de etnografía e historiografía clásica y altomedieval, así como de fuentes legales, han reconocido que la palabra *gens* y su equivalente griega γένος eran utilizadas y a veces incluso combinadas con las palabras *natio, genus* y *genealogia,* así como con sus equivalentes en griego, en frecuentes referencias a una considerable variedad de tipos de grupo que podían ir desde pequeños conjuntos de hombres y mujeres hasta incluso representaciones del género humano en su conjunto. Entre estos varios usos, la frecuente oscilación entre el empleo de la palabra *gens* para el concepto de un grupo constituido y mantenido por las creencias en una ascendencia común, por un lado[8] y, por otro, para el

---

[7] W. J. Sedgefield (ed.), *The Old English Version of Boethius De Consolatione Philosophiae*, Oxford, 1899, p. 40. Similares significados se esconden tras la utilización medieval de palabras como *fraternitas, societas* y *comunitas*, que podían glosar *geferscipe* y fueron consecuentemente utilizadas, entre otros, por santo Tomás de Aquino, *Contra Impugnantes Dei Cultum*, cap. 3, ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 3, Stuttgart, 1980, pp. 532-537. La palabra *societas* fue también empleada como un término técnico para los ejércitos o las unidades de las fuerzas armadas. Véase W. Stubbs (ed.), *Vita Edwardi secundi*, en *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. 2, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, LXXVI [1883], Nueva York, 1965, p. 201.

[8] Para revistas, véase A. Dove, *Studien zur Vorgeschichte des deutschen Volksnamens*, ed. F. Meinecke, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philo.-Hist. Kl. 1916, 8 (1916), pp. 34-35. E. Ewig, «Volkstum und Volksbewußtsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts», en *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo V, Spoleto, 1958, pp. 626-628. P. Geary, «Ethnic Identity and Situational Construct in the Early Middle Ages», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, CXIII (1983), pp. 22-25. W. Pohl, «Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung», en K. Brunner, B. Merta (eds.), *Ethnogenese und Überlieferung*,

concepto de grupos con una tradición política bien diferenciada es lo más interesante[9]. Por ejemplo, en época del Imperio romano, hablar sobre grupos familiares tales como la *gens Iulia* o la *gens Claudia* era tan frecuente como el hecho de que también había descripciones de varios grupos políticamente activos de *gentes* de fuera del Imperio romano, como las «Germanorum gentes»[10]. Asimismo, en las obras historiográficas altomedievales, códigos legales y fuentes administrativas, encontramos notas sobre grupos familiares tales como la «gens nobilis Ayglolfinga» o la «genealogiae» bávara, del mismo modo que también aparecen referencias a grupos políticos tales como la «gens Saxonum» o la «gens Francorum»[11]. Igualmente, una curiosa lista de nombres de Mercia de fines del siglo VII, que parece haber sido confeccionada con fines administrativos[12], recoge juntos los nombres de grupos cuyos miembros parecen haber estado unidos por relaciones familiares; grupos cuyos miembros se establecieron juntos en una comunidad local sin relaciones familiares; grupos cuyos miembros habrían estado vinculados entre ellos mediante algún acuerdo voluntario; y grupos que pueden haberse constituido a través de tradiciones políticas y experiencias comunes.

En consecuencia, el siguiente análisis focalizará la atención sobre el problema del proceso que condujo a la desaparición de esta variedad de tipos de grupo a los que una persona podía elegir pertenecer. Dado que los grupos de edad no parecen haber desempeñado un rol muy significativo en la cultura europea medieval, serán omitidos en este contexto[13].

Viena, 1994, pp. 10-11. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung* [1961], Colonia-Viena, 1977, pp. 38-39, 319-320. H. Wolfram, «Gothic History and Historical Ethnography», *Journal of Medieval History*, VII (1981), pp. 309-319.

[9] Véase W. E. Mühlmann, «Ethnogonie und Ethnogenese», *Studien zur Ethnogenese*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, LXXII (1985), pp. 9-27.

[10] Tácito, *Germania*, cap. 44.

[11] Fredegario, *Chronicarum libri IV*, cap. IV/52, ed. de B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 2, p. 146. *Lex Baiwariorum*, cap. 3, 1, ed. de E. von Schwind, *MGH LL nat. Germ.* 5, 2, pp. 312-313. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. V/11, ed. de B. Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, p. 486. Gregorio de Tours, *Historiarum libri X*, cap. II/12, V/prol., VI/2, ed. de B. Krusch, W. Levison, *MGH SS rer. Merov.* 1, pp. 61, 193, 266.

[12] Véase W. Davies y H. Vierck, «The Contexts of Tribal Hidage», *Frühmittelalterliche Studien*, VIII (1974), pp. 223-293.

[13] Sólo hay indicios de evidencia sobre la existencia de grupos de hombres jóvenes en las fuentes de la Antigüedad en el oeste y norte de Europa, más allá de las fronteras del Imperio romano. Pero la importancia de estos grupos se circunscribía a la etapa juvenil de una persona y, en consecuencia, no a un rasgo permanente de la vida. Véase H. Härke, «Warrior Graves? The Background of the Anglo-Saxon Weapon Burial Rite», *Past and Present* CXXVI (1990), pp. 22-43. O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. 1, Fráncfort, 1934, pp. 323-341. L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft I, Bühl, 1927.

Grupos familiares

Los grupos familiares son grupos constituidos por la aceptada creencia en las relaciones padre-hijo. Los grupos familiares pueden abarcar a los descendientes directos de un matrimonio junto con otros parientes colaterales; si es así, tienden a ser de gran tamaño y a unir a personas de varios lugares de residencia en una red social de potencial importancia económica y política. La afirmación más general que puede hacerse en relación a la historia de los grupos familiares europeos es que, durante la Edad Media, su tamaño cada vez menor estuvo en correspondencia con el declive de su relieve político y económico.

Antes de la aceptación del cristianismo, la norma más generalizada de herencia en los grupos familiares era la doble ascendencia, que permitía trazar ésta a través de las líneas paternas y maternas; incluso aunque el lado paterno fuese frecuentemente preferido, la posibilidad de trazar la propia ascendencia a través de la línea materna otorgó una amplia influencia a la familia matriarcal. Estos grupos familiares de doble ascendencia se formaban verticalmente, y cada uno representaba en sí mismo una unidad social. Los derechos, privilegios, éxitos personales, riqueza e influencia de una persona dependían de su grupo familiar más que de sus propios logros y capacidades personales. El hecho de que la ascendencia configurase la identidad de los miembros de la familia resultaba explícito en la forma de poner los nombres. En los grupos familiares altomedievales los nombres no se elegían al azar o en función de los gustos personales, sino de acuerdo con las tradiciones del grupo familiar. Era un común acuerdo en la Alta Edad Media que los nombres permitiesen identificar la pertenencia de una persona a una familia concreta[14]. Se han conservado registros genealógicos que muestran que a los individuos de una familia se les ponían nombres que se tomaban de otros grupos familiares[15]. Por ejemplo, el grupo de la familia real de Sajonia occidental, durante el tránsito al siglo VIII, comenzó a utilizar nombres que antes habían sido comunes en la familia real de Bernicia, en Northumbria[16]. La recepción de los nombres de Bernicia en Wessex sólo puede entenderse como resultado de una alianza matrimonial entre ambos grupos familiares, gracias a lo cual los nombres de Bernicia pasaron a Wessex. En este caso, pues, las mujeres podían actuar como herederas de la tradición de poner nombres, implicando ello que las mujeres tenían

---

[14] Véase R. Wenskus, *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel*, AAWG XCIII, Gotinga, 1976.

[15] Una colección del siglo VIII de genealogías de los reyes ingleses ha sido editada por D. N. Dumville, «The Anglian Collection of Royal Genealogies», *Anglo-Saxon England* V (1976), pp. 23-50 (reimp. en D. N. Dumville, *Histories and Pseudo-histories of the Insular Middle Ages*, Collected Studies Series CCCXVI, Aldershot, 1990, n.° V).

[16] D. N. Dumville (véase nota 15), p. 34a.

el poder de determinar la identidad de los miembros de la familia. Asimismo, existían registros memoriales que muestran que los grupos amplios de familiares incluían a sus miembros vivos y muertos, y ello proveía un marco institucional que normalmente excedía el periodo de vida de sus miembros[17].

En algunos grupos familiares se utilizaba el tótem para la expresión visual de esta continuidad. La historiografía lombarda del siglo VIII recogió la tradición según la cual los lombardos antes habían tenido el nombre grupal de *Vinnili,* que habían cambiado en relación con una batalla antes del comienzo de su emigración al norte de Italia. Con anterioridad al cambio de nombre, algunos Vinnili, quizá personas de alta posición con relaciones de parentesco entre ellas, habían aparecido en momentos rituales con tótems en forma de cabezas de perro[18], y esta información puede confirmarse por la idea popular que consideraba a los lombardos como «Hundings» (perros de caza)[19]. Nombres similares también se han conservado para otros grupos, tales como los Myrgings, los hombres-caballo, probablemente de origen sajón, o los Wuffingas o Wylfings, los hombres-lobo de raíz escandinava[20]. Así, parece que los tótems a los que se hacía referencia con alguno de estos nombres servían como signos visibles que mostraban hasta qué punto era un cometido principal de los grupos familiares el proporcionar y transmitir las reglas y convicciones internas que pasaban de una generación a otra, así como someter a los miembros del grupo a estrictos códigos de conducta. Parece posible suponer que estas normas y reglas se referían principalmente a la sucesión hereditaria y al otorgamiento de nombres. A cambio de su sujeción a estas normas y reglas, los miembros del grupo recibían apoyo y protección de su familia, particularmente en momentos de enfermedad, dificultades económicas y conflictos legales y políticos. Por ello la doble ascendencia de los grupos familiares proporcionaba una red de relaciones interpersonales que sometía a sus miembros a sus propias normas restrictivas y valores comunes tradicionales, pero a la vez otorgaba un grado de protección que se consideraba necesario en un entorno hostil y frecuentemente inseguro. Esto no significa que los grupos familiares fuesen siempre y necesariamente bloques uniformes en los que la disidencia y la controversia estuviesen ausentes. Por ejemplo, en época de su

---

[17] Principalmente los llamados *libri memoriales*. Véase, por ejemplo, E. Hlawitschka, K. Schmid y G. Tellenbach (eds.), *Liber memorialis von Rémiremont,* MGH Libri memoriales I, Múnich, 1970. J. Autenrieth, D. Geuenich y K. Schmid (eds.), *Das Verbrüderungsbuch der Abteil Reichenau*, MGH Libri memoriales et necrologia N. S. I, Hannover, 1979, cap. I.

[18] G. Waitz (ed.), *Origo gentis Langobardorum*, *MGH SS. rer. Lang.*, pp. 2-3.

[19] K. Malone (ed.), *Widsith*, v. 23, 81, Copenhague, 1962, pp. 23-25. Véase también K. Hauck, «Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes-und Herrschergenealogien», *Saeculum* VI (1955), pp. 186-223.

[20] *Widsith* (véase nota 19), vv. 4, 23, 42, 84, 96, pp. 23-25 [sobre los Myrgings]. Beda el Venerable (véase nota 11), cap. II/15, p. 190 [sobre los Wuffingas].

conversión al catolicismo a fines del siglo VIII y comienzos del siglo IX, varias de las familias aristocráticas sajonas parecen haberse dividido durante algún tiempo en ramas cristianas y no cristianas. Además, debido a que los grupos familiares representaban únicamente un tipo de grupo y competían con otros tipos de grupo, podía existir una obligación de competir que causaba tensión e intranquilidad. A ello se suma que los grupos familiares parece que tenían el derecho a expulsar a sus miembros en casos de grave ofensa contra la familia. En último, pero no por ello menos importante lugar, en los grupos familiares cuyos miembros eran elegibles para altos cargos, tales como familias reales, las rivalidades entre contendientes con los mismos privilegios eran frecuentes y conducían a serios conflictos que podían desembocar en una guerra[21].

Sin embargo, con la llegada de la evangelización católica, las primeras tentativas se dirigieron hacia la imposición de delineaciones del grupo familiar más estrictas que aquellas que habían sido comunes entre los grupos familiares precristianos. Ya los sínodos eclesiásticos de los siglos VI y VII comenzaron a imponer un cambio en las reglas exogámicas, según el cual se prohibían los matrimonios entre personas de cercano parentesco. Durante la Alta Edad Media la Iglesia católica siguió estas reglas, promovió su propio sistema de regulación de los grados de parentesco, y repetidamente legisló para que las personas de la misma familia no pudiesen ni casarse legítimamente ni tener descendencia legítima si poseían un parentesco más cercano que los grados quinto, sexto o séptimo[22]. De acuerdo a estos principios eclesiásticos de contar los grados de parentesco, la primera generación se omitía[23], y más allá sólo se contaban las generaciones de ascendencia directa hasta el séptimo grado, por lo que las genealogías de transmisión oral se podían desechar como míticas[24]. Por ello, los altos representantes de la Iglesia se esforzaron por adquirir una posición eminente desde la que pudiesen decidir con autoridad sobre la legitimidad de los sucesores al trono[25]. Pero, inicialmente, esta política eclesiástica se enfrentó a la intención de los ancianos del grupo familiar, quienes, hasta el siglo IX, intentaron mantener el control de las reglas sucesorias de su propia familia.

---

[21] Un ejemplo de ello puede verse en J. M. Bately (ed.), *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3, Ms. A, s. a. 755, Cambridge, 1986, pp. 36-38. La obra aludida recoge un conflicto dentro del grupo familiar de la realeza sajona occidental.

[22] Regino de Prüm, *Liber de synodalibus causis et disciplinis Ecclesiasticis,* F. W. H. Wasserschleben (ed.), Leipzig, 1840, pp. 286-287. L. Weiland (ed.), *MGH Const.* 1, p. 629 (sínodo de 922, cap. 1).

[23] P. Damian, *De parentelae gradibus*, cap. X (*PL* 145, cols. 200-201).

[24] Ello lo afirmó explícitamente Burchard de Worms, *Decretorum libri XX* (*PL* 140, col. 781).

[25] El mejor caso conservado de una intervención eclesiástica en el tema del parentesco de los soberanos es la controversia acerca de su divorcio entre el rey de los francos Lotario II y el arzobispo Hincmar de Reims, cuestión sobre la cual se han conservado todos los expedientes documentales. Véase Hincmar, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, ed. de L. Böhringer, MGH Concilia 4, Supp. 1, Hannover, 1992.

Tres eran los objetivos principales a largo plazo que guiaban las posturas de la Iglesia hacia los grupos familiares. El primero consistía en limitar el número de miembros de la familia con capacidad legal para heredar los derechos y propiedades de la familia, principalmente con el objetivo de excluir la sucesión hereditaria a través de la ascendencia matrilineal. El segundo objetivo era interceptar los vínculos entre los vivos y los muertos de cara a estabilizar el control eclesiástico sobre el culto a los muertos. Y el tercer objetivo consistía en reducir las capacidades de los grupos familiares para preservar normas, imponer el gobierno y expresar su legitimidad, con el objeto de ser capaz de someterlos a las normas y reglas universales que a la larga la Iglesia intentaba instalar.

El primer objetivo facilitó mucho el proceso de conversión, porque contó con el apoyo de aquellos grupos familiares cuyos miembros eran beneficiarios de altos cargos, tales como las familias reales. A estos grupos les interesaba limitar el número de rivales para la sucesión, mejorar la continuidad del oficio regio mediante la exclusión de la familia lejana e impulsar unas reglas de sucesión donde la ascendencia patrilineal constituyese el único principio para la sucesión hereditaria[26]. A fines del siglo VII se realizaron en Kent y Wessex los primeros intentos de cambiar las reglas de sucesión de forma que las ramas lejanas de las familias reales pudieran ser excluidas de la sucesión hereditaria. En Wessex un cambio en la costumbre de poner nombres fue promovido en época del rey Conrado, quien emparentó a sus hijos con la familia real de Bernicia, en Northumbria, y realizó esfuerzos por elevar a sus propios descendientes a un rango más alto que otros miembros del grupo familiar real[27]. En Kent el rey Wihtred consiguió establecerse como único soberano del reino a partir del 690, tras años de reinado compartido y poliarquía durante la segunda mitad del siglo VII. La política de Wihtred consistió en rebajar a sus predecesores al estatus de usurpadores ilegítimos con el objeto de preservar la sucesión legítima para sus propios descendientes[28]. En ambos casos los soberanos fueron aconsejados por titulares de altos cargos de la Iglesia católica, el obispo de Winchester y el arzobispo de Canterbury. La cooperación entre la Iglesia y los reyes en Wessex y Kent reportaba ventajas a ambas partes. Situaba a la Iglesia en una posición desde la que podía actuar como agente transmisor de

---

[26] Pueden verse estas disposiciones en la *Divisio Regnorum* del año 806, caps. 6-20, ed. de A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.° 45, pp. 128-130. Éste es un texto que se concibió para establecer una sucesión al trono real (no imperial) después de Carlomagno, y en él se estipularon procedimientos legales para tratar de acabar de forma no violenta con los conflictos en el seno de la familia real. Estas disposiciones reflejaban la buena voluntad de los carolingios como grupo familiar soberano para mantener sus propias competencias legislativas, incluso a pesar de que también emplearon procedimientos legales de inspiración eclesiástica.

[27] Véase B. Dickins (ed.), *The Genealogical Preface to the Anglo-Saxon Chronicle*, Cambridge, 1952, p. 4.

[28] Beda (véase nota 11), cap. IV/26 [24], p. 430.

legitimidad en competición con los grupos familiares, pudiendo ejercer su propia influencia sobre la sucesión regia, a la vez que ello permitía a cada soberano esperar una transmisión pacífica del poder a la persona elegida como heredera entre sus descendientes. A pesar de todo, ambos intentos para tratar de introducir nuevas normas de sucesión fracasaron en su época. En Wessex, durante todo el siglo VIII, no fue elegido ningún rey que fuese descendiente de Conrado, y en Kent los descendientes de Wihtred volvieron a la práctica del gobierno compartido que Wihtred había intentado erradicar. Por consiguiente, en las instituciones seculares de gobierno existía una cierta influencia de las normas y reglas eclesiásticas, pero dicha influencia era limitada en el tránsito hacia el siglo VIII y continuaría siéndolo a lo largo de esta última centuria. De hecho, hasta el siglo IX, los grupos de familiares lejanos fueron capaces de defender sus posiciones. Con todo, aunque estos tempranos intentos fallaron en su propia época, constituyeron precedentes a través de los cuales las generaciones posteriores pudieron repetidamente intentar alcanzar similar objetivo, por ejemplo los carolingios y sus sucesores en el reino franco, así como el rey Alfredo y sus sucesores en Inglaterra.

Sin embargo, el segundo objetivo, la intercepción de los lazos entre los vivos y los muertos, fue más difícil de conseguir con éxito. La conversión al catolicismo hizo necesario que los soberanos debiesen renunciar a su creencia de que los grupos familiares incluían tanto a los vivos como a los muertos. Carlomagno prohibió que se continuaran utilizando lugares de enterramiento precristianos para las sepulturas cristianas. Insistió en que los miembros de la familia fallecidos fueran puestos bajo la custodia de la Iglesia, y en que el cambio de religión fuese visible en la recolocación de los cementerios[29]. Esta demanda implicaba que los soberanos no podían hacer derivar por más tiempo la legitimidad de su gobierno de su ascendencia familiar, sino que debían buscar nuevos terrenos de legitimación, los cuales sólo podían tener éxito si eran aceptados por los súbditos. Pero hay indicios que muestran que era difícil encontrar dicha aceptación. En el caso, por ejemplo, de la conversión de Etelberto, rey de Kent, a fines del siglo VI, una reacción apóstata tendría lugar bajo el amparo de su hijo Edbaldo. Esta reacción implicó que los oponentes a la decisión de Etelberto se concentraron en torno a su hijo para tratar de frenar el progreso de la conversión[30]. El que los oponentes en el reino de Kent a la conversión al cristianismo no se levantasen directamente contra el soberano reinante, sino que buscasen el apoyo de su hijo y esperado sucesor, puede haber estado motivado por

[29] *Capitulatio de partibus Saxoniae* [775-790], cap. 22, ed. A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.° 26, p. 69.

[30] Beda (véase nota 11), cap. II/5, p. 150. Cfr. G. P. Fehring, «Missions-und Kirchenwesen in archäologister Sicht», en H. Jankuhn y R. Wenskus (eds.), *Geschichtswissenschaft und Archäologie*, VuF XXII (1979), pp. 556-567.

el deseo de estos oponentes de reforzar los poderes del grupo familiar. Por tanto, los oponentes a la misión católica debieron creer que el fortalecimiento de la familia real sólo se podía lograr con éxito si el soberano no era un cristiano. En otro caso, de fines del siglo V, el rey franco Clodoveo fue aconsejado por el obispo Avito de Vienne (*ca.* 460-518) para que abandonase el culto a sus ancestros fallecidos y para que confiase, sin embargo, en la Iglesia como fuente de legitimidad[31]. Tras aceptar inicialmente la petición de Avito, y actuando enérgicamente contra otros miembros de su familia, más tarde Clodoveo se quejó de que tenía que vivir de modo solitario al haberse visto obligado a eliminar a muchos de su familia para poder consolidar su posición[32].

El tercer objetivo, la capacidad de los grupos familiares para preservar las normas, imponer el gobierno y expresar su legitimidad, fue incluso más difícil de conseguir. Aunque existe una escasez de evidencias sobre la naturaleza precisa de las normas y reglas que los grupos familiares controlaban, es posible deducir a partir de determinados aspectos de la práctica de poner nombres que dichas normas y reglas particulares debieron haber existido. Así, al menos para los más importantes grupos aristocráticos germanos, era habitual identificar a sus miembros mediante el uso común de ciertos nombres bien conocidos o de partes bien definidas de los nombres personales comunes en las lenguas germánicas. Como consecuencia de esta norma, el portador de un determinado nombre o parte de nombre podía identificarse como miembro de una familia concreta y, tal como confirma el *Hildebrandslied* del siglo IX, estas reglas particulares sobre el modo de poner los nombres eran generalmente conocidas en todo el continente[33]. Una determinada norma para poner nombres sólo podía ser específica de un grupo familiar concreto si se había puesto en práctica durante largo tiempo, lo que implica que debía haberse transmitido a lo largo de varias generaciones en el seno del grupo familiar donde se aplicaba.

El hecho de que esta práctica de poner nombres, con variaciones, fuese todavía ampliamente utilizada en el siglo IX muestra la obstinación y empeño con que los grupos familiares defendían sus privilegios de preservar y reforzar sus propias normas y reglas específicas frente a los principios universales recogidos en las leyes que eran promulgadas por o bajo la autoridad de la Iglesia y los poderes seculares. Hacia el siglo IX algunas familias de la alta aristocracia parecen haber dado muestras de adaptarse a los grupos de familias regias en el sentido de tratar de situar a su familia bajo la influencia del clero[34]. Incluso, si querían, podían

[31] Avito de Vienne, *Opera quae supersunt*, R. Peiper (ed.), *MGH AA* 6, 2, pp. 75-76.

[32] Gregorio de Tours (véase nota 11), cap. II/42, p. 93.

[33] H. Broszinski (ed.), *Das Hildebrandslied*, vv. 7-19, Kassel, 1985.

[34] En la obra de mediados del siglo IX *Liber manuales* de Dhuoda, que era una mujer de la alta aristocracia en el reino franco y escribió el libro para aconsejar a su hijo en temas

mantener su posición como élite predominante en el entorno de reyes y emperadores, y ello a pesar de que la mayor parte del trabajo escrito administrativo era realizado por clérigos. También continuaron teniendo influencia como patronos y donantes de instituciones eclesiásticas locales, en particular iglesias propias situadas en sus tierras hereditarias y monasterios que habían sido dotados con rentas de la aristocracia[35]. Finalmente, la preservación de tradiciones particulares de la aristocracia se facilitaba a través de la comunicación oral, que continuaría contribuyendo a ejercer una determinada influencia política. Ello es atribuible al hecho de que los poderes seculares estaban unidos a las familias aristocráticas sólidamente mediante fuertes lazos matrimoniales, y a que los grupos familiares todavía entonces continuaban poseyendo el control de sus propias instituciones eclesiásticas[36].

Pero en el transcurso del siglo X las familias de la alta aristocracia perdieron importantes posiciones en la organización eclesiástica; primero, cuando los clérigos-aristócratas que habían residido en los monasterios y otras instituciones eclesiásticas fueron forzados a salir, al ser reemplazados por monjes y monjas ordenados; y, segundo, cuando muchas iglesias propias de aristócratas y los santos en ellas venerados fueron puestos bajo la supervisión de la administración central episcopal. Es difícil determinar qué condujo al inicio del declive de los grupos familiares en aquel tiempo. Pero es evidente que dicho declive comenzó con la reducción del elemento matrilineal en la doble ascendencia familiar de los grupos. Este proceso fortaleció la posición del hombre

---

morales, se muestra la ambigüedad entre la adherencia a las normas y valores universales promovidos por la Iglesia y las normas y valores particulares transmitidos en el seno de los grupos familiares. Dhuoda aconsejó a su hijo conducir su vida de acuerdo con las normas y valores cristianos, pero respetando al mismo tiempo a su padre como cabeza de familia. Sin embargo, ella no hizo ninguna referencia a su propia posición dentro del grupo. Véase Dhuoda, *Manuel pour mon fils* [841-843], cap. III/1, IV/1, ed. de P. Riché, Sources chrétiennes CCXXV, París, 1975, pp. 134-140, 198-204. Similares peticiones eran presentadas a la vez por el clero. Véase R. Maur, *Epistola ad Ludowicum imperatorem* [834], ed. de E. Dümmler, *MGH Epp. Karol.* 3, n.º 15, pp. 404-406.

[35] La fundación de monasterios por iniciativa privada de familias aristocráticas está frecuentemente atestiguada en las vidas de santos, en las tradiciones de los monasterios y en estatutos escritos. Véase, por ejemplo, la *Vita S. Geretrudis*, cap. 2, ed. de B. Krush, *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 455-456. *Chronicon Monasterii de Abingdon*, ed. de J. Stevenson, vol. 1, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores II [1858], Nueva York, 1968, p. 8. La práctica aristocrática de poseer iglesias propias fue descrita por el arzobispo Hinkmar de Reims en el siglo IX en su tratado *Collectio de ecclesiis et capellis*, ed. M. Stratmann, *MGH Fontes iuris Germ. ant.* XIV, Hannover, 1990. En una fecha tan temprana como el siglo VII, iglesias de madera en los márgenes de los cementerios fuera de los poblamientos parecen confirmar la existencia de dichas iglesias propias. Véase Fehring (véase nota 30), pp. 556-559.

[36] Un ejemplo del siglo IX está recogido en la obra *Life of King Alfred*, de Asser, cap. 2, ed. de W. Henry Stevenson, Oxford, 1904, p. 4, donde se señala que la madre de Alfredo, Osburh, conservó las tradiciones vernáculas en un «libro», cuyo contenido Alfredo tuvo que aprender de memoria. Aunque nada se sabe en realidad sobre lo que Alfredo aprendió, sí es posible concluir que al menos algunas de las tradiciones pertenecían al grupo familiar.

como jefe de la famila a expensas de la mujer, los ancianos y los jóvenes. Los hombres cabezas de familia comenzaron a percibir como algo destacado la fragmentación de los grandes grupos familiares no residentes en pequeñas comunidades de parientes residentes en un lugar determinado, y consideraron menos relevantes las relaciones lejanas con miembros de la familia residentes en cualquier lugar.

Este proceso comenzó en las familias dirigentes y fue apoyado por obispos y abades, dado que era acorde con los objetivos a largo plazo de la Iglesia de reducir la importancia de los grupos familiares. Ello colocó juntos, en una frágil coalición, a los poderes seculares, por un lado, y a los obispos y abades, por otro. Se trataba de una coalición en beneficio mutuo. Los clérigos de órdenes podían liberarse de la dominación por parte de las familias aristocráticas, mientras que los poderes seculares podían elevar su posición sobre la aristocracia con la aprobación de la Iglesia. Y aunque acuerdos similares ya se habían alcanzado en varias ocasiones desde comienzos del siglo VIII, sólo habían sido pasajeros, al contar en muchos casos con la oposición efectiva de los aristócratas del entorno regio. Todavía en el siglo X los gobernantes y soberanos intentaron situarse por encima de sus súbditos aristócratas haciendo frente a la oposición de los más rebeldes. Un caso dramático de dicha oposición tuvo lugar a fines del siglo X, cuando el emperador Otón III fue duramente criticado por haber introducido un nuevo orden en la colocación de los asientos en las fiestas imperiales. De acuerdo con este nuevo orden, que se diseñó a partir de modelos bizantinos, Otón tenía que sentarse en una mesa propia, separada y situada por encima de la mesa donde debían sentarse sus súbditos aristócratas[37]. Otón intentó revisar la que parece que había sido la tradicional forma de sentarse, según la cual los señores y sus súbditos se sentaban juntos en una misma mesa[38]. El simbolismo del nuevo orden establecido implicaba que el emperador, como soberano con legitimidad eclesiástica, estaba demostrando que ya no sometía su posición a la fidelidad de sus súbditos, sino al apoyo de la Iglesia, y que, en consecuencia, su propia posición como soberano secular, aunque religiosamente legitimado, era claramente diferente de la de su entorno laico aristocrático. Sin embargo, a pesar de las airadas críticas, las tradiciones aristocráticas finalmente no pudieron mantenerse.

No obstante, la alta aristocracia rápidamente imitó el precedente de los poderes seculares y abandonó sus antiguas tradiciones familiares. Ya

---

[37] Thietmar, *Chronicon*, cap. IV/47, ed. de R. Holtzmann, *MGH SS rer. Germ.* N. S. 9, pp. 185-186.

[38] En las *Laws of Hlothere and Eadric of Kent*, del siglo VII, caps. 12 y 13, ed. de F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Halle, 1903, se prohibía la exhibición de armas durante las fiestas, prescribiéndose un orden determinado a la hora de beber. Un caso similar aparece recogido en *Beowulf*, vv. 64-85, 611-628, 2633, ed. F. de Klaeber, Lexington, Mass., 1950, pp. 3-4, 21-22, 99.

en el año 948 un concilio eclesiástico aconsejaba a todos los cristianos recoger por escrito su genealogía con el objeto de evitar matrimonios incestuosos[39]. Esto significa que, en esta época, el clero reunido en el concilio pensaba que no todas las personas tenían los conocimientos necesarios para identificar a todos los miembros de un grupo familiar con los que debían observarse rigurosamente las reglas de exogamia, de acuerdo con el derecho canónico. Estos clérigos también estaban convencidos de que la tradición oral era insuficiente como medio para preservar el conocimiento genealógico, por lo que aconsejaron que dicho conocimiento fuese recogido en textos escritos. Evidentemente, la capacidad y disposición de los grupos familiares para preservar el conocimiento genealógico tendía a empeorar, al ser difícil para una persona identificar a sus parientes cuando la relación con ellos procedía de los más remotos antepasados. Esta observación puede confirmarse a partir de los cambios en la práctica de poner nombres. En el siglo IX, los eruditos genealogistas comenzaron a elaborar listas de nombres de familias reales con un material de origen bíblico y a partir de la historia del Imperio romano. En este sentido, las genealogías aumentaron su amplitud, pero perdieron sus rasgos distintivos[40]. Desde el siglo XI, los aristócratas comenzaron a denominarse a sí mismos a partir de los castillos fortificados que habían comenzado a erigir para sus familias y que se elevaban por encima de las aldeas de los campesinos. Esta nueva práctica de poner nombres reemplazó a la práctica anterior en casi todas las familias aristocráticas. Además, un nuevo tipo de aristocracia, en muchos casos de orígenes modestos, comenzó a aparecer en las actividades militares. Estos caballeros, a veces llamados *ministeriales,* empezaron a reemplazar a la aristocracia tradicional durante las Cruzadas y orientaron su nueva posición hacia las actividades bélicas y tareas administrativas. Como recién llegados al mundo aristocrático, exhibieron su propia consciencia de estatus social mediante la creación de una distintiva atmósfera de vida cortesana, que sólo podían mantener si lograban conservar unido su propio patrimonio y si conseguían limitar el acceso a la aristocracia estableciendo el derecho al nacimiento noble. Por ello estos nuevos grupos aristocráticos fueron los promotores de pequeñas familias patrilineales con residencia. La aristocracia comenzó a autodefinirse como grupo social en términos legales y dificultó el acceso a su rango mediante varias barreras legales y morales. Sin embargo, en su seno, esta aristocracia adquirió una fuerte estratificación en función de los títulos y privilegios que sus miembros podían reclamar, cuestión sobre la que surgiría una intensa competencia. Los lazos de parentesco entre los diferentes grupos familiares deja-

[39] Sínodo de Ingelheim (7-6-948), ed. de E.-D. Hehl, *MGH Concilia* 6, p. 162.

[40] Para un ejemplo al respecto véase E. Hackenberg, *Die Stammtefeln der angelsächsischen Königreiche*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Berlín, 1918, pp. 12-15.

ron de implicar el otorgamiento de derechos a la familia lejana, y ello a pesar de que la ascendencia matrilineal continuó respetándose en aquellos casos en que, por falta de descendencia, la búsqueda de herederos requería compromisos.

Esta nueva estructura familiar fue permeabilizando gradualmente a todos los grupos familiares europeos, aunque con marcadas diferencias en el tiempo. En las comunidades urbanas de las ciudades y villas, los habitantes procedían de muchas áreas y grupos familiares diferentes, y habían roto sus vínculos tradicionales al trasladarse a sus nuevos lugares de residencia. Por tanto, los vínculos de parentesco, las normas morales y legales y las tradiciones asociadas a todo ello eran menos importantes para estos habitantes que sus esfuerzos por adquirir una distinción profesional y poder político en sus nuevas residencias. En consecuencia, la falta de los tradicionales lazos de parentesco ayudó a estas personas a constituirse como el grupo social de la «burguesía», corazón del grupo de habitantes en las comunidades urbanas de las ciudades y villas durante y después del siglo XII. El patriciado urbano procedió ampliamente de estos nuevos grupos entre los siglos XI y XVIII, aunque con una declinante frecuencia. En contraste con ello, los campesinos mantuvieron el parentesco lejano hasta el siglo XVIII.

En resumen, la historia de los grupos familiares en Europa incluye cambios fundamentales en la estructura familiar y competencias legales de las familias durante la plena Edad Media. Hacia el siglo XIII estos cambios se consiguieron con éxito en la aristocracia y comunidades burguesas de ciudades y villas, desde donde se expandieron por Europa. Para los grupos familiares, los cambios implicaron un importante declive de su relieve legal y político con respecto a otros tipos de grupos. Durante la Alta Edad Media, la doble ascendencia de las familias constituyó una línea vertical de organización específica que era difícil someter al control de las instituciones generales de gobierno. Con su declive, los grupos familiares abrieron el camino a los grupos de tipo competitivo.

Grupos vecinales

Durante el mismo periodo los grupos vecinales, como conjuntos locales de familias y las personas a su cargo que cohabitaban en comunidades residenciales, se enfrentaron a un similar, aunque menos dramático, declive. Ello puede decirse a pesar de que los vecindarios continuaron teniendo ciertas obligaciones a lo largo de la Edad Media, tales como el auxilio a los pobres y el cuidado de vagabundos[41]. Resulta a menudo di-

[41] Para un ejemplo temprano véase *Admonitio Generalis* (23-2-789), ed. de A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.º 22, p. 60.

fícil distinguir estas comunidades vecinales como un tipo específico de grupo, dado que tendieron a aparecer únicamente en ocasiones específicas, mientras que cuando consiguieron un cierto grado de perseverancia tendieron a emerger junto a los grupos sociales (sobre ello se hablará más tarde). A pesar de todo, existen dos tipos principales de situaciones en las que los grupos vecinales aparecen en las fuentes, en concreto la emigración y las formas violentas de protesta.

Los grupos vecinales eran reconocibles en épocas de emigración a gran escala, principalmente desde el siglo V al VII, así como durante los siglos XII y XIII. Los efectos de las actividades de estas comunidades vecinales pueden verse principalmente en los nombres de los lugares. Durante la primera época indicada hay algunos nombres de lugar que muestran la relación entre el continente y las Islas Británicas, siendo ello el resultado de la emigración de grupos vecinales. Una posible relación es la que encontramos entre Beverungen (Westphalia) y la villa abandonada de Beverington (Sussex). En este caso el nombre Beverington puede haberse formado con la adición del sufijo *-tun* (granja) al nombre de lugar previamente existente Beverungen. Por ello el significado original de Beverington pudo haber sido «granja de gente procedente de Beverungen». Esta derivación implica la emigración de un grupo de gente desde Beverungen y su posterior reasentamiento colectivo en las Islas Británicas. Esta práctica de poner nombres parece indicar que el grupo de emigrantes se identificaba o era identificado por otros como un grupo constituido por una serie de rasgos comunes que eran la procedencia de un asentamiento desde donde había comenzado la emigración, la propia experiencia conjunta de dicha emigración y el reasentamiento en un lugar común. Así, el factor constitutivo del grupo de emigrantes desde Beverungen puede haber sido su agrupación vecinal.

Similares casos de relación resultantes de una temprana postmigración interior colonizadora de las Islas Británicas confirman esta práctica. En Sussex hay nombres dobles como Goring / Goringlee y Hastings / Hastingford, tratándose de casos en que el nombre más largo se formó añadiendo un sufijo al nombre de lugar que previamente ya existía en el área. En estos casos se observa que los nombres originales están relacionados con lugares situados en la costa del área de Sussex, mientras que los nombres de lugar derivados se aplicaron a aquellos lugares que fueron posteriormente ocupados en las tierras altas de Sussex. Puede así concluirse que la emigración fue llevada a cabo por grupos vecinales de habitantes de la costa que establecieron nuevos asentamientos en las tierras internas[42].

[42] El proceso de planificación de nuevos asentamientos queda reflejado en una provisión recogida en las leyes de fines del siglo VII del rey Ine, cap. 40, ed. Liebermann (véase nota 38), p. 106. La provisión estipulaba que los dueños de la tierra debían construir y mantener en buen estado vallas alrededor de sus parcelas para evitar que el ganado de sus vecinos pudiese entrar en las mismas.

Durante los siglos XII y XIII las migraciones hacia el noreste de Europa conllevaron la formación de varios nombres de lugares añadiendo el prefijo «nuevo», tal como se observa en el caso de Neubrandenburg, produciéndose también la duplicación de algunos nombres, como Osterode, en Harz, y Osterode en el este de Prusia. De nuevo, dicha práctica de poner nombres confirma la existencia de grupos vecinales como núcleo de los emigrantes.

Las actividades de los grupos vecinales, sin embargo, no tenían por qué ser necesariamente pacíficas bajo todas las circunstancias. Por el contrario, las comunidades vecinales también podían convertirse en instrumentos para canalizar el descontento a través de la presentación de reivindicaciones y la organización de violentas protestas. De hecho, hasta el siglo XIII muchos movimientos de protesta se canalizaron a través de grupos vecinales que presentaban sus reivindicaciones y agravios contra una autoridad que se consideraba intrusa e injusta. Las mayores revoluciones urbanas, como las de Roma en 1149, Erfurt en 1283, Colonia en 1288 y 1396, Núremberg desde junio de 1348 a octubre de 1349, Ulm en 1397, Flandes a lo largo de los siglos XIV y XV, y Praga en 1419, fueron actos de violencia organizados por los ciudadanos contra sus señores, o, dentro de las ciudades y villas, por gremios u otros grupos de artesanos, así como vecinos de los barrios, contra el patriciado urbano[43]. Asimismo, los campesinos se unirían contra sus señores o se sumarían a otras protestas en unión con las aldeas vecinas, normalmente sin demasiada coordinación dentro de áreas amplias[44]. Sin embargo, si se daba una mayor coordinación y los habitantes de amplios territorios acudían a la revuelta, como sucedió durante el levantamiento de los campesinos ingleses en 1381, el movimiento husita del siglo XV en Bohemia, durante la guerra de los campesinos alemanes de 1524-1525, y, en una fecha tan tardía como principios del siglo XVIII, el levantamiento de los campesinos del Báltico contra el gobierno sueco, estos actos de violencia alcanzaban entonces una gran dureza y suponían una seria amenaza para el gobierno establecido por las autoridades.

Por tanto, el descontento emergente de estos grupos vecinales, aunque normalmente se circunscribía a actividades e intereses locales, tenía la ca-

---

[43] Respecto a las fuentes véase, entre otras, «Verbundbrief» [Colonia, 13-9-1396], ed. de W. Stein, *Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14 und 15 Jahrhundert,* Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschchtskunde X (Bonn, 1893, reed. Bonn, 1993), pp. 187-198. D. Reuter (ed.), «Der Große Schwörbrief: Verfassung und Verfassungswirklichkeit in der Reichsstadt des Spätmittelalters», en H. E. Specker (ed.), *Die Ulmer Bürgerschaft auf dem Weg zur Demokratie,* Stuttgart, 1997, pp. 508-514.

[44] Para el caso bávaro durante el siglo XV véase F. M. Mayer (ed.), «Über die Correspondenzbücher des Bischofs Sixtus von Freising, 1474-1495», *Archiv für österreichische Geschichte,* LXVIII (1886), pp. 496-500.

pacidad potencial de difundir y articular las demandas en nombre de los intereses comunes de los habitantes de amplias áreas.

En resumen, puede decirse que, durante la Edad Media, los grupos vecinales se manifestaron como tales a través de experiencias e intereses comunes, siempre y cuando dichas experiencias e intereses estuviesen vinculados a lugares concretos de residencia. Los grupos vecinales podían superponerse a los grupos familiares en aquellos casos en que, como sucedía en los castillos de aristócratas, los asentamientos locales se reducían a los miembros de un único grupo familiar o, como en el caso de los asentamientos agrícolas, podían englobar un número limitado de grupos familiares. Bajo estas condiciones, los objetivos establecidos por los grupos vecinales podían entrar en conflicto con las normas y reglas de los grupos familiares, pero ambos tipos de grupo podían también apoyarse mutuamente. Esto último parece haber sucedido en los casos donde el descontento estaba articulado y las protestas bien organizadas. Por el contrario, en las comunidades urbanas de ciudades y villas, donde los tradicionales lazos de parentesco entre grupos familiares de doble ascendencia carecían de relieve, el asentamiento en su conjunto constituyó el principal punto focal de la organización social y, por ello, pudo absorber muchos de los cometidos que antes habían estado encomendados a dichos grupos familiares de doble ascendencia, dejando en manos de los grupos vecinales la misión de articular el descontento social.

Grupos contractuales

Próximo a los dos tipos de grupo que hemos analizado, en los que el acceso a los mismos normalmente se producía por nacimiento, había otro tipo de grupo en el que las personas podían entrar según su propio criterio, y donde los lazos entre sus miembros no se mantenían a través de alguna autoridad preexistente, sino que eran voluntariamente aceptados mediante contratos. Como sucedió con los grupos familiares y vecinales, los grupos contractuales se enfrentaron a un importante declive de su relieve social y político durante la Edad Media.

Los contratos crearon mutuas obligaciones de lealtad y protección que podían, como frecuentemente sucedió, contradecir las normas y valores existentes en los grupos familiares y vecinales. Además, mientras que una persona habitualmente pertenecía a algún grupo familiar o vecinal, la pertenencia a un grupo contractual era opcional y voluntaria. Este carácter opcional de la adscripción implicaba que los grupos contractuales necesitaban ofrecer especiales garantías para atraer miembros. Normalmente estas garantías se ofrecían por medio de la iniciativa de una persona que asumía el liderazgo, invitando a otras a unirse al grupo con la garantía de unos objetivos y beneficios claramente definidos. Es-

tos objetivos frecuentemente se relacionaban con acciones militares, con el propósito de asentarse en nuevas tierras[45]. Los grupos contractuales también podían resultar de acuerdos de amistad y mutuo apoyo que, por lo general, concluían como alianzas entre iguales, a pesar de que similares formas de contrato se alcanzaron entre personas de diferente rango y estatus en los siglos IX y X[46]. Además, los grupos contractuales asimismo focalizaron sus actividades en objetivos religiosos, sobre todo tareas al servicio de la Iglesia católica y fundación y mantenimiento de monasterios[47]. Finalmente, había cofradías establecidas con variados propósitos[48].

La mayoría de los grupos contractuales estaban formados por súbditos que habían aceptado estar bajo la dependencia de caudillos militares, abades u otras personas de elevado rango. Estos dirigentes abandonaban voluntariamente sus familias, o bien se veían forzados a establecer grupos contractuales tras haber sido desheredados o expulsados de sus propias familias. Los grupos contractuales proveían liderazgo y reparto de beneficios a sus súbditos a cambio de servicio y lealtad. De ahí que tuviesen una organización jerárquica a pesar del carácter recíproco de los contratos en los que se basaba su existencia.

En la Alta Edad Media fueron más frecuentes los grupos que dirigían sus actividades hacia objetivos militares y los grupos de amistad, abundando las referencias a ellos en las fuentes narrativas. Sin embargo, los efectos destructivos de las acciones llevadas a cabo por los miembros de grupos militares parecen, en ocasiones, haber sido sobrevalorados[49]. Al margen de sus actividades militares, los grupos contractuales, bajo el liderazgo de jefes aristócratas, ejercieron un importante protagonismo durante el periodo de la amplia colonización interna entre los siglos VII y XIII. A pesar de todo, estos grupos contractuales autónomos y militarmente organizados constituyeron necesariamente una carga y fuente de problemas para las instituciones administrativas. Así, entre los siglos VIII

---

[45] Gregorio de Tours (véase nota 11), cap. III/3, p. 99. *Beowulf* (véase nota 38), vv. 1201-1214, pp. 45-46. La *Crónica anglosajona,* Ms. E, s. a. 793, ed. Ch. Plummer, *Two of the Saxon Chronicles Parallel,* vol. 1 [1892], Oxford, 1952, p. 55, y los *Annales qui dicuntur Einhardi*, s. a. 800, ed. F. Kurze, *MGH SS rer. Germ.* (6), p. 111, mencionan a los vikingos y la última fuente se refiere a ellos como «pirati Nordmannici». Similar referencia al mismo tipo de grupo aparece en el antiguo poema inglés *The Battle of Maldon*, v. 26, ed. D. G. Scragg, Manchester, 1981, p. 57. Paul Deacon, en *Historia Langobardorum*, cap. I/11, ed. G. Waitz, *MGH SS rer. Germ.* (48), pp. 59-60, se refirió a similares tipos de grupo, al igual que hizo Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum,* libro VII, cap. X/11, vol. 1, ed. J. Olrik, H. Raeder, Copenhague, 1930, p. 209.

[46] Un ejemplo del último caso ha quedado registrado en el Tratado de Coulaines establecido entre Carlos el Calvo y sus súbditos franco-occidentales en el año 843, ed. A. Boretius, V. Krause, *MGH Capit.* 2, n.° 254, pp. 253-255.

[47] M. Tangl (ed.), *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, n.° 29, 31, 38, etc., *MGH Epp. sel.* 1, pp. 52-52, 54-55, 63.

[48] B. Thorpe (ed.), *Bedwyn Guilds,* en *Diplomatarium Anglicum aevi Saxonici*, Londres, 1865, pp. 605-614. Gregorio I, Ep. IX, *MGH Epp.* 2, ed. P. Ewald, L. M. Hartmann, pp. 118-119, mencionó una cofradía de fines del siglo VI de fabricantes de jabón en Nápoles.

[49] Véase *Anglo-Saxon Chronicle* (véase nota 21), s. a. 1001, pp. 79-80.

y XI, los gobernantes hicieron repetidos esfuerzos, a menudo en vano, para defender al territorio y gentes bajo su dominio frente a los grupos contractuales, para someter a éstos a algún tipo de control institucional y para canalizar sus actividades hacia esfuerzos defensivos[50]. Estos objetivos eran difíciles de conseguir con éxito, sobre todo debido a que los gobernantes dependían de la ayuda militar que les prestaba la aristocracia. Como guerreros, algunos de los altos aristócratas fueron capaces de mantener su posición como líderes de grupos contractuales hasta el siglo XV, e incluso continuaron dirigiendo sus señoríos con ayuda de grupos contractuales militares en contra de las prohibiciones de la Iglesia y de los gobernantes seculares que, entre los siglos XI y XV, trataron de imponer una regulación de la paz en los territorios sometidos a su control[51]. Así, los grupos contractuales dirigidos por la aristocracia resistieron los efectos centralizadores del gobierno hasta la época en que a los gobernantes soberanos les fue conferida la más amplia y exclusiva parte de los derechos sobre la propiedad de la tierra en un área determinada. Esto sucedió en Inglaterra a fines del siglo XIII, en Francia hacia fines del siglo XIV, y en otros lugares durante el siglo XV[52].

El segundo tipo de grupos contractuales se desarrolló con la expansión del catolicismo desde los siglos VI y VII. Inicialmente los monasterios eran instituciones eclesiásticas independientes que se autogober-

---

[50] Los *Annales regni Francorum*, s. a. 798, ed. F. Kurze (véase nota 45), pp. 102-104, y la obra de Einhard, *Vita Karoli Magni*, cap. 7, ed. O. Holger-Egger, *MGH SS rer. Germ.* (25), p. 9, se quejaron sobre la falta de fronteras defensivas entre el reino de los francos y las áreas sajonas, argumentando que ésta era la principal razón de las guerras de Carlomagno contra los sajones. Una temprana fuente escrita sobre la planificación de un sistema de trabajos defensivos en la tierra es la llamada *Burghal Hidage*, probablemente de principios del siglo X. El texto contiene una lista de lugares donde a los habitantes locales se les ordenaba erigir defensas, mantenerlas en buen estado, repararlas y protegerlas en casos de invasiones. Véase A. J. Robertson (ed.), *Anglo-Saxon Charters*, Cambridge, 1957, pp. 246-249.

[51] Así lo hizo muy manifiestamente en el siglo XI el obispo Gerardo de Cambrai. Véase *Gesta episcoporum Cameracensium*, caps. III/27, III/52, *MGH SS* 7, pp. 474, 486. Sobre la reglamentación de la paz territorial véase *Constitutio pacis* (Maguncia, 15-3-1235), ed. L. Weiland, *MGH Const.* 2, pp. 241-247.

[52] Un buen ejemplo de la autonomía de los grupos contractuales militares durante la baja Edad Media es la bien documentada controversia entra la ciudad libre imperial de Fráncfort y los vecinos señores de Kronberg en 1389. Durante algún tiempo los señores habían sido pagados como mercenarios de la ciudad, antes de que la abandonaran contrariados estableciendo un feudo en contra de la ciudad. Este feudo fue creado mediante una carta firmada por 46 señores vecinos del lugar, que fue enviada a la ciudad el 8 de enero de 1389. A los señores se unirían más tarde dos gobernantes de amplios territorios. El rey Wenzel, como soberano de Alemania y señor supremo de la ciudad de Fráncfort, ordenó a la ciudad intervenir contra las fortalezas que los señores habían erigido para su defensa. La ciudad comenzó una campaña militar contra los señores, pero sus tropas fueron derrotadas el 5 de junio de 1389. Esta derrota obligó a la ciudad a pagar 73.000 florines por el rescate de sus prisioneros de guerra antes de que se firmara la paz el 28 de agosto de 1389. Véase H. Reimer (ed.), *Hessisches Urkundenbuch*, vol. II, 4 [1897], Osnabrück, 1965, pp. 418-423, 428-429, 440-446. B. J. Römer-Büchner, *Die Entwicklung der Stadtverfassung und der Bürgervereine der Stadt Frankfurt*, Fráncfort, 1855, pp. 84-85.

naban mediante abades o abadesas elegidos por los monjes y monjas[53]. Además, no estaban sujetos al control de los obispos, excepto en aquellos casos en que los propios abades eran también obispos. Esta combinación de los dos oficios eclesiásticos fue una práctica frecuente en Irlanda durante la Alta Edad Media. Pero en el transcurso de los siglos VII y VIII el papa de Roma obtuvo soberanía sobre los monasterios e hizo esfuerzos para someterlos al control de los obispos locales, aunque algunos monasterios prominentes, como la abadía de Fulda, permanecieron exentos respecto a la jurisdicción episcopal. Además, muchos monasterios católicos situados en áreas fuera del antiguo territorio del Imperio romano habían estado habitados por laicos pertenecientes a ciertos grupos familiares, mientras que en otros lugares se habían establecido comunidades de monjes y monjas sobre la base de reglas contractuales. Pero el resurgimiento monástico de los siglos X y XI redujo la influencia de los monjes y monjas laicos, que fueron reemplazados por clérigos ordenados, al menos en los rangos altos de la administración eclesiástica. Con su gran influencia, la organización contractual de clérigos ordenados bajo la autoridad central de la Iglesia se convirtió en el principio dominante del monasticismo[54]. Los clérigos ordenados no sólo ejecutaban los servicios religiosos, sino que también eran los principales portadores de las tradiciones de la enseñanza, ofreciendo una educación académica en los monasterios, así como en colaboración con las catedrales. Aunque los monasterios constituyeron la base de los grupos contractuales religiosos hasta la Reforma del siglo XVI, su importancia global decayó en el transcurso de la Edad Media debido al carácter aislado del estilo de vida monástico. Que las comunidades monásticas fueron los principales modelos para los grupos contractuales religiosos durante la Edad Media lo prueba ampliamente el hecho de que las asociaciones de laicos, por ejemplo los gremios de constructores de puentes, tomaron prestados sus propios principios organizativos de aquellos que poseían las comunidades monásticas.

Por el contrario, los gremios, como tercer tipo de grupo contractual, aumentaron su importancia gracias al desarrollo de las actividades comerciales y a la formación de comunidades urbanas en ciudades y villas. Aunque ya se habían originado en la Alta Edad Media y habían estado frecuentemente asociados al mismo sentimiento antagónico propio de los grupos contractuales militares[55], desde el siglo XII los gremios cons-

[53] Ya Cesáreo de Arles, en su *Regula ad virgines*, *PL* 67, cols. 1103-1116, enfatizaba la autonomía de los monasterios.

[54] Una defensa de este tipo de organización monástica puede verse en Abbon de Fleury, *Liber apologeticus*, *PL* 139, cols. 461-472.

[55] *Capitular de Heristal* (779), cap. 16, *Capitular de Aquitania* (789), cap. 16, *Capitular de Diedenhofen* (805), cap. 9, ed. A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.° 20, p. 51, n.° 24, p. 66, n.° 44, p. 124.

tituyeron sobre todo organizaciones de artesanos y mercaderes. Se establecieron tres objetivos principales: limitar la competencia entre los miembros del gremio mediante el control de los precios; imponer un determinado grado de calidad a la producción; y proveer normas para el aprendizaje de futuras generaciones de artesanos. Los gremios también constituyeron un instrumento casi perfecto para aquellas compañías de mercaderes que se dedicaban al comercio marítimo y a larga distancia. En este contexto, las asociaciones contractuales de laicos podían distribuir por igual entre sus miembros los riesgos que afectaban al comercio. Su florecimiento tuvo lugar a partir del siglo XII y, a veces, se solaparon con los grupos familiares, como sucedió en los casos de las familias Fugger, Welser, Tucher y Behaim. Debido a que estos gremios de artesanos y compañías de mercaderes operaban en muchos lugares y cooperaban entre ellos, acabaron constituyendo un elemento social altamente flexible y móvil, que podía reclamar autonomía en el sentido de que apenas necesitaban apoyo financiero y estructural por parte de las instituciones administrativas de gobierno y, en consecuencia, casi no debían obedecer a nadie. Por tanto, la ciudad autogobernada libre o autónoma constituía la organización política apropiada para estos gremios de artesanos y compañías de mercaderes. Aunque, dentro de sus ciudades y villas, los gremios de artesanos y compañías de comerciantes estaban sujetos a la legislación local urbana promulgada por los concejos municipales, la legitimidad por medio de la cual estos concejos podían gobernar no siempre se derivaba de una autoridad superior (secular o religiosa), sino que frecuentemente se basaba contractualmente en el consentimiento de los gobernados[56]. Y aunque, hasta bien entrado el siglo XVI, los comerciantes que viajaban por el continente necesitaron protección contra las acciones hostiles de la aristocracia territorial[57], demandando la protección de mercenarios profesionales a los concejos urbanos, en general desarrollaron sus propios intereses comerciales con escasas intromisiones externas, dando así la impresión de que existían reglas de mercado autónomas sujetas tan sólo a la dura lógica económica de las ganancias y pérdidas e inmunes a las intervenciones de los gobernantes.

Sin embargo, con excepción de los gremios de artesanos y compañías de mercaderes, otros grupos contractuales de laicos, como los grupos militares autónomos, se integraron en la emergente estructura de control territorial administrativo a través de un largo proceso que se desarro-

---

[56] Un ejemplo de ello puede verse en el privilegio, de principios del siglo XII, de la ciudad de Friburgo: F. Keutgen (ed.), *Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte*, Berlín, 1902, n.º 133.

[57] Sobre los conflictos, fuera del ámbito urbano, entre aristócratas territoriales y los mercaderes de las ciudades, puede verse el trabajo de U. von Hutten «Praedones», en U. von Hutten, *Schriften*, vol. 4, ed. E. Böcking, Leipzig, 1860, pp. 366-374.

lló entre fines del siglo XI y fines del XV[58]. Las expresiones externas de la decadencia de estos grupos contractuales fueron las crecientes demandas inicialmente articuladas en el movimiento de paz de Europa occidental en el siglo XI, que se volvieron más manifiestas en la legislación territorial de la paz durante los siglos XIII y XIV, y que alcanzaron su apogeo en la reivindicación de una paz general y perpetua. Esto fue finalmente aceptado, dentro del Sacro Imperio Romano, durante la Dieta de Worms de 1495[59]. Como consecuencia del establecimiento de una paz perpetua dentro del Imperio, así como en otras partes de Europa, los grupos contractuales de laicos tuvieron que subordinarse a las leyes generales aplicables en los territorios bajo control de un único gobernante, sometiéndose para la resolución de conflictos al arbitraje de los procedimientos judiciales.

Sumario sobre los grupos familiares, vecinales y contractuales

Los tres tipos de grupos que se han analizado por extenso compartían la característica común de que no exigían una pertenencia en exclusividad. Ello significa que una persona podía ser miembro al mismo tiempo de un grupo familiar, de un grupo vecinal y de un grupo contractual. Asimismo, la coexistencia y competencia entre estos tipos de grupo otorgaba a una persona algunas posibilidades para elegir. Por ejemplo, alguien insatisfecho con su grupo familiar podía decidir abandonarlo y unirse a un grupo contractual[60]. En las fuentes altomedievales también se han recogido casos de personas que renunciaban decididamente a su familia para unirse a un grupo contractual religiosamente activo, así como de personas que eran expulsadas de un grupo familiar o vecinal y buscaban incorporarse a un grupo contractual[61]. Finalmente, también sucedía el cambio de afiliación entre grupos contractuales[62]. Con el declive de la importancia de estos tres tipos de grupos desde los siglos X y XI, estas posibilidades de elección se redujeron ampliamente, lo que redundaría en beneficio del aumento de la importancia de los dos tipos de grupo que nos quedan por analizar.

---

[58] Un temprano caso es la Paz de Dios en el arzobispado de Colonia, documentada en el año 1093. L. Weinreich (ed.), *Quellen zur deutschen Verfassungs, Wirtschafts und Sozialgeschichte bis 1250*, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe XXXII (1977), p. 140.

[59] Los reglamentos de la Dieta de Worms de 1495 pueden verse en A. Buschmann (ed.), *Kaiser und Reich*, Múnich, 1984, pp. 157-164.

[60] *Hildebrandslied* (véase nota 33).

[61] *Vitae Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, cap. 1, ed. W. Levison, *MGH SS rer. Germ.* (57), pp. 5-6. G. Krapp, E. van K. Dobbie (eds.), *Wulf and Eadwacer; The Wife's Lament, The Exeter Book*, Anglo-Saxon Poetic Records III, Nueva York-Londres, 1936, pp. 170-180, 210-211.

[62] *The Anglo-Saxon Chronicle* (véase nota 21), s. a. 755, pp. 36-37.

Grupos políticos como grupos por tradición

Los grupos pueden considerarse políticos cuando transmiten a sus miembros una identidad común a través de la aceptación y adhesión a instituciones de gobierno, formas de producción, áreas de asentamiento, normas legales, reglas, valores, convenciones y ciertos modelos de comunicación que, cada uno por separado o todos juntos, demarcan un grupo frente a los otros. Dichos grupos son calificados de políticos porque sus miembros entienden que el mantenimiento de los mismos requiere los esfuerzos y actividades comunes de todos, o al menos un núcleo particularmente activo de sus miembros. Así, los grupos políticos no son primordiales; surgen bajo varias condiciones. Primero, es posible que varios grupos heterogéneos se aglomeren en torno a un grupo nuclear familiar, vecinal o contractual. Esto se ha observado frecuentemente durante la última época de las migraciones, cuando una gran variedad de diferentes tipos de grupos se unieron sucesivamente a un grupo principal y se constituyeron en «avalanchas migratorias»[63] que aparecen en fieles fuentes contemporáneas, dando lugar, entre otros, a grupos políticos con nombres como «godos» o «vándalos». En este caso, el factor constituyente de los grupos políticos es el carácter común de las experiencias de sus miembros en el transcurso de sus migraciones. Segundo, puede suceder que un grupo principal se imponga como grupo de gobernantes sobre otros grupos, estableciendo todos ellos gradualmente una identidad común que hará que finalmente emerja un único grupo político. En este caso, el factor formativo del grupo político es la aceptación de las instituciones de gobierno. Dichos procesos estuvieron, entre otros casos, tras la formación de los tempranos reinos germánicos en Britania[64]. Tercero, un grupo puede reclamar para sí un área de asentamiento y puede entenderse que la localización del lugar de nacimiento de una persona identifica a ésta como miembro de un determinado grupo político. En este caso, la interconexión con un área determinada adquiere primacía sobre otros factores formativos de los grupos políticos. Un caso así ha quedado recogido en el *Liber historiae Francorum*, del siglo VII, en el que una persona era definida como *burgundio* cuando llegaba desde el área de Burgundia, sin tener en cuenta su ascendencia[65]. En consecuencia, el edicto de mediados del siglo VII del rey lombardo Rotario y

[63] Este término fue acuñado por Wenskus (véase nota 8), pp. 75-76, para describir los casos de grupos migratorios que podían crecer considerablemente de tamaño a lo largo de sus migraciones si eran vistos de forma positiva.

[64] Para un estudio de estos procesos puede verse H. Kleinschmidt, «The Geuissae, the West Saxons, the Angles and the English: The Widening Horizon of Bede's Gentile Terminology», *NOWELE* XXX (1997), pp. 51-91.

[65] *Liber Historiae Francorum*, caps. 36, 40, ed. B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 305, 310.

las leyes francas del siglo VIII de los *ribuarianos* eran explícitos a la hora de establecer el principio de personalidad de la ley, lo que significa que, dondequiera que los pleitos tuviesen lugar, debería aplicarse la ley que fuese válida en el lugar donde el procesado había nacido[66]. Cuarto, los grupos políticos podían establecerse nuevamente como ramificaciones derivadas de un grupo político preexistente, reclamando una identidad y área de asentamiento propias. Ejemplos al respecto son la formación desde el siglo IX del grupo político de los germanos, inicialmente dentro de los confines del reino franco, y el gradual establecimiento desde fines del siglo X del grupo político de los austríacos dentro del Ducado de Baviera[67]. En todos los casos, estos grupos políticos eran identificables sólo si existían durante algún tiempo en algún territorio mínimamente demarcado y bajo el control de un gobernante o grupo de gobernantes. En este sentido, los grupos políticos eran grupos cuyas tradiciones se asociaban con instituciones de gobierno sobre un territorio y unas gentes.

Para la Alta Edad Media es necesario tener en cuenta que, antes del siglo VIII, no existen fuentes contemporáneas inequívocas que prueben que los grupos políticos fuesen conceptualizados como un tipo genérico propio. Por el contrario, sus elementos de expresión de identidad propia parecen haber sido absorbidos por otros tipos de grupo, principalmente los grupos familiares, vecinales y contractuales. De ahí que, dondequiera que aparezcan ciertos nombres «étnicos» en las fuentes hasta el siglo VII, tales como «Angli», «Franci», «Burgundiones», «Saxones» o «Gothi», estos nombres se refieren a grupos familiares, vecinales o contractuales, y no deben interpretarse como nombres referidos a grupos políticos. A comienzos del siglo VIII, sin embargo, surge una evidencia del empleo de algunos de los nombres antes señalados junto con los apelativos latinos *gens* y *natio* para denotar que se trataba de grupos políticos con una tradición y distinción propias[68]. Aunque algunos de estos nombres, tales como «Angli» y «Franci», habían sido utilizados con anterioridad, la nueva y extensiva terminología pagana del siglo VIII sugiere la formación en esta época de grupos políticos como un tipo de grupo bien diferenciado.

Desde el siglo VIII la terminología pagana continuó empleándose en Europa en diferentes y sucesivos contextos. Primero, entre los siglos X y XIII, los grupos políticos fueron substratos bajo el exclusivo dominio de gobernantes y soberanos territoriales, excepto cuando tenían éxito en establecerse como entidades autónomas, que en ese caso se organizaban fundamentalmente sobre la base de principios contractuales, como su-

[66] *Lex Ribuaria*, cap. 35, 5, eds. F. Beyerle, R. Buchner, *MGH LL nat. Germ.* 3, 2, p. 87. *Edictus Rothari*, caps. 26-28, eds. F. Bluhme, A. Boretius, *MGH LL* 4, p. 17.

[67] Para más detalles al respecto véase H. Wolfram, *Die Geburt Mitteleuropas: Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung*, Berlín, 1987.

[68] Beda (véase nota 11), cap. III/7, p. 232.

cedió, por ejemplo, con la Confederación Suiza. Sin embargo, la territorialización del gobierno en muchos casos no tuvo lugar mediante el respeto de los gobernantes territoriales hacia la lealtad tradicional de los grupos políticos. Por el contrario, en el mayor número de los casos, esa lealtad tradicional fue alterada de acuerdo con los objetivos y racionalidad de las estrategias de los gobernantes, que dividieron los grupos políticos previamente existentes en numerosos territorios. En consecuencia, la terminología pagana de fines de la Alta Edad Media para los grupos políticos se refería a un estrato de la tradición grupal que frecuentemente había precedido a la formación de las instituciones del gobierno territorial. Este principio se puede aplicar a un gran número de casos de la terminología pagana continental, donde nombres como los de los frisones, suabos, burgundios o flamencos perdieron la asociación con un territorio único específico bajo control de un poder secular, o fueron fragmentados en varios territorios. Los ejemplos de un uso continuado son raros, pudiendo citarse los casos de los daneses, ingleses y franceses, cuyos nombres y tradiciones datan del periodo altomedieval de formación de los grupos políticos.

Segundo, mientras el gobierno territorial secular continuó entre los siglos XIII y XVIII, se hicieron intentos por establecer nuevos grupos políticos. Dentro del Imperio, los gobiernos territoriales eran conocidos técnicamente como «estados» *(Stände)*[69]. No infrecuentemente, los gobernantes dentro del Imperio se esforzaron por convertir a los grupos con tradiciones políticas heterogéneas en nuevos grupos políticos y lo hicieron por medio de los juramentos de fidelidad que los gobernados estaban obligados a prestar a los gobernantes. Pero sólo en algunos casos es posible argumentar que dicha estrategia tuviera éxito a la hora de conseguir los resultados pretendidos. Entre los casos que tuvieron éxito se puede señalar, quizá, a los bávaros y sajones como grupos políticos dentro del Imperio. Pero en muchos otros casos, como por ejemplo los hesianos, similares intentos fracasaron debido a la falta de continuidad de las instituciones de gobierno territorial. Como consecuencia de esta práctica, dentro del Imperio existió un gran pluralismo de grupos políticos en competición. Surgieron otros intentos entre comunidades contractuales tales como la Confederación Suiza durante los siglos XV y XVI, los revolucionarios holandeses en los siglos XVI y XVII, o a partir de movimientos que estuvieron formados por grupos comunales tales como los husitas en Bohemia durante el siglo XV. La fusión de criterios geográficos y sociales para la denominación de estas áreas estaba enfatizada

[69] Sobre la definición del término puede verse J. J. Moser, *Von der teutschen Reichs-Stände Landen, deren Landständen, Unterthanen, Landes-Freyheiten, Beschwerden, Schulden und Zusammenkünfften*, en J. J. Moser, *Neues teutsches Staatsrecht*, vol. 13, 1 [1769], Osnabrück, 1967, p. 322. *Ibid.*, *Von der Landeshoheit derer teutschen Reichsstände überhaupt*, en J. J. Moser, *Neues teutsches Staatsrecht*, vol. 14 [1773], Osnabrück, 1968, p. 13.

por la utilización combinada de los apelativos «tierra» y «nación». Ya en el siglo XIV el mundo en su totalidad se podía describir como una variedad de territorios y grupos políticos[70].

La alegoría de Europa de principios del siglo XVI mostrada en la figura 21 expresa visualmente estos intentos a través de una reina coronada cuyo cuerpo consiste en un cúmulo de territorios, algunos de los cuales, correcta o incorrectamente, llevan nombres paganos tradicionales de grupos políticos (por ejemplo, «Dania», «Anglia», «Francia», «Bohemia» o «Vandalia»), mientras que otros derivan de los conocimientos geográficos de la Antigüedad («Italia», «Hispania», «Gallia», «Germania», «Scythia») o de la terminología geográfica bajomedieval (por ejemplo, «Moscovia»). A pesar de todo, la alegoría sugiere que Europa era vista por el artista como formada por territorios de considerable tamaño relativamente estables, cada uno bajo control de un único gobernante, y habitada por grupos políticos. El artista imaginó que las categorías del espacio importaban más que la tradicional cohesión grupal a la hora de definir los grupos políticos. El artista también representó a Europa como un espacio integrado de la comunicación regular.

Los grupos sociales como grupos distinguidos por la ley

Era posible que una persona considerase la pertenencia a los cuatro tipos de grupo previamente analizados en términos de derechos y obligaciones, beneficios y sacrificios. Pero el quinto y último tipo de grupo que se va a estudiar aquí es muy distinto a los otros cuatro tipos de grupos mencionados. Este tipo de grupo organizaba a grandes cantidades de personas en muchas áreas y lugares de asentamiento diferentes, sometiendo a sus miembros a obligaciones, más que a derechos. Los grupos sociales estructuraban a sus miembros de acuerdo con criterios económicos, sociales o legales, tales como la riqueza, identidad profesional o disponibilidad de medios de producción, e independientemente de las obligaciones contractuales, tradiciones políticas, vínculos familiares o lugar de residencia. Se manifestaron mediante conjuntos de leyes, normas morales y valores estéticos, todos los cuales eran específicos de los miembros de un grupo social determinado. Los grupos sociales se podían definir horizontalmente en términos de categorías que se obtenían por nacimiento. Éste fue el caso, fundamentalmente, de la aristocracia

[70] Para uno de ellos L. von Eyb, *Denkwürdigkeiten*, ed. C. Höfler, Bayreuth, 1849, p. 144, utilizaba la fórmula «en el Imperio romano de las Tierras Germánicas», donde la expresión común era «Sacro Imperio Romano Germánico». Sobre las descripciones del mundo como una suma de territorios puede verse la obra de Domenico Bandino de Actis, *Liber de mundo* (1391), Ms. Gaddi 126, Biblioteca Nazionale Laurentiana, Florencia. M. J. de la Espada (ed.), *Libro del conoscimiento*, Madrid, 1877, pp. 1-116.

y el campesinado de la Edad Media. La aristocracia opinaba que el acceso a su grupo estaba limitado al derecho adquirido por nacimiento, lo que contaba con el respaldo divino. El clero también emergió como un grupo social estratificado horizontalmente, pero el acceso al cual se basaba en los méritos, educación y disposición para servir a la Iglesia. No obstante, los grupos sociales también se podían definir verticalmente en términos de organizaciones profesionales que agrupaban a personas de las mismas profesiones. El acceso a estos grupos sociales podía estar determinado por nacimiento, pero era más frecuente que fuese voluntario. Algunos grupos sociales profesionales se superpusieron a los gremios contractuales de artesanos y a las compañías mercantiles. Los grupos sociales ya existían en la Alta Edad Media, pero su importancia creció desde la plena Edad Media y fueron experimentando algunos cambios hasta el siglo XVIII. Sin embargo, ambos tipos de grupo social eran denominados con las mismas expresiones genéricas, algunas de las cuales también se aplicaban a los gobernantes de algunos grupos políticos territorializados. Estas expresiones eran la palabra latina *ordo* o la francesa *état* y sus correlativas, como la inglesa *estate* y la alemana *Stand.* Próximo a la connotación política que estas palabras tenían dentro del Imperio, su significado más común se refería a tres características de los grupos sociales: primero, que estos últimos se concebían como algo permanente; segundo, que conllevaban un rígido orden que se establecía mediante leyes, normas morales y valores estéticos; tercero, que la aplicabilidad de estos códigos para cada grupo social se consideraba universal y no confinada a periodos y lugares específicos[71]. En otras palabras, el aristócrata era un aristócrata en cualquier lugar del mundo y lo mismo sucedía con el clérigo, el campesino, el comerciante o el miembro de cualquier otro grupo profesional. Así se garantizaba que las reglas, normas y valores que se asignaban a cada grupo social podían ser impuestas a sus miembros incluso en contra de su voluntad. Éste era precisamente el más importante criterio de distinción entre los grupos sociales y los contractuales. Debido a que la pertenencia a los grupos sociales era involuntaria y se consideraba una fuente de obligaciones, la necesidad de justificar los grupos sociales surgió mientras estuviese garantizada la existencia de otros tipos de grupo.

En este sentido la más simple forma de justificación era la declaración teórica de que el acto legal de creación de este tipo de grupo había sido establecido por la divinidad a causa de la maldad humana y, en consecuencia, cada persona tenía que aceptar la pertenencia a uno de estos grupos como un hecho inalterable, tanto si dicha pertenencia era por na-

[71] La aproximación universalista a los grupos sociales está bien demostrada en la novela en verso del sur de Alemania, de principios del siglo XV, escrita por Heinrich Wittenwiler, *Der Ring,* ed. H. Brunner, Stuttgart, 1991.

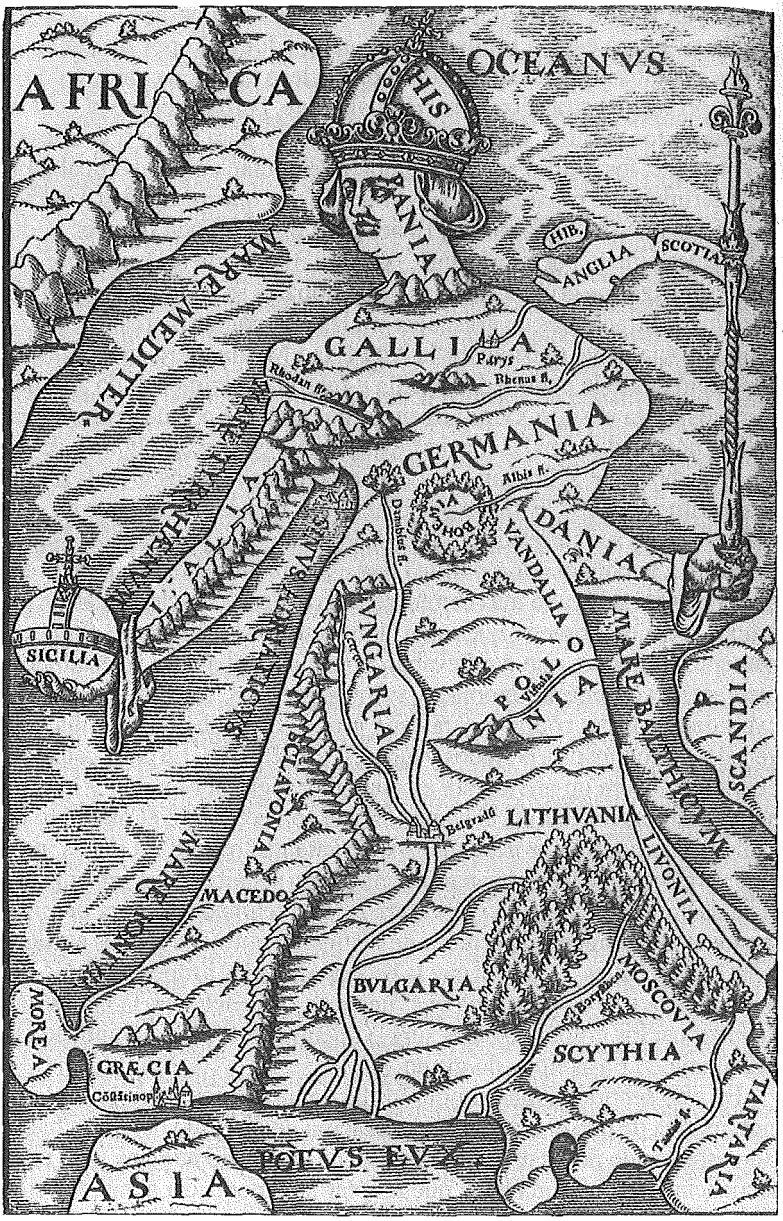


Figura 21. Alegoría de Europa como una reina. El continente aparece representado como una agregación de territorios, más que como grupos de población. Sebastian Münster, *Cosmographia*, Basilea, 1628 (1.ª ed. Basilea, 1544), p. 54. Münster tomó prestada la imagen de Johannes Pucius, quien la imprimió por primera vez en 1537.

cimiento o adquirida durante un periodo posterior de la vida. Así, los tres grupos sociales de los clérigos como *oratores*, la aristocracia como *bellatores* y los campesinos como *laboratores* ya habían sido justificados en el sentido señalado a fines de la Alta Edad Media[72]. Asimismo, la esclavitud se consideraba justificada por ser una parte de la creación divina del mundo y, por tanto, algo «natural» y un destino inevitable[73]. Después del siglo X, los grupos sociales del clero, la aristocracia y los campesinos se contemplaban como establecidos y sancionados por la divinidad, y sus miembros estaban sujetos a rigurosas restricciones que, en el caso de los campesinos, podían incluir prohibiciones respecto a la movilidad social y espacial. Sin embargo, el impacto negativo de estas restricciones fue limitado a lo largo de la Edad Media, porque los campesinos todavía retenían algunas, aunque no siempre suficientes, oportunidades para pasar a otro tipo de grupo o incluso a otro grupo social, así como para elegir nuevos lugares de residencia si así lo deseaban. De hecho, la existencia de muchas ciudades y villas medievales fue el resultado de la circunstancia de que los campesinos y pastores, en cuanto *laboratores* rurales, escaparon de las restricciones de su vida en el campo y se unieron a alguno de los grupos contractuales de laicos que había en las ciudades y villas. En consecuencia, el esquema de clasificación ternaria altomedieval pasaría a formalizarse en un esquema constituido por la Iglesia, la nobleza y los comunes, que, en el siglo XV, en Francia pasarían a ser conocidos como el Tercer Estado. Éste comprendía a los campesinos del campo y a los habitantes de las comunidades urbanas de las ciudades y villas, aunque estos últimos también fueron conceptualizados como un «estado» separado en muchos lugares de Europa durante los siglos XVI y XVII[74]. Con el declive de la importancia de los grupos familiares, vecinales y contractuales, y como consecuencia de la territorialización de los grupos políticos durante los siglos XIV y XV, el relativo impacto de los grupos sociales sobre sus miembros se incrementó, dejando a estos últimos un decreciente número de opciones para intentar desvincularse del

---

[72] A fines del siglo X y comienzos del XI, Adalberón de Laon, *Carmen ad Robertum regem*, vv. 296-299, ed. C. Carozzi, *Adalberon de Laon, Poème au Roi Robert*, en Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age XXXII, París, 1979, p. 22. Aelfric de Eynsham, *Die Hirtenbriefe Aelfrics in altenglischer und lateinischer Fassung*, ed. B. Fehr, en Bibliothek der angelsächsischen Prosa IX [1914], Darmstadt, 1966, pp. 225-226. Aelfric de Eynsham, *Lives of Saints*, vol. 2, ed. W. W. Skeat, en Early English Text Society, Original Series CXIV [1890], Londres-Nueva York-Toronto, 1966, pp. 120-122. Aelfric de Eynsham, *Treatise on the Old and the New Testament*, ed. S. J. Crawford, en Early English Text Society, Original Series CLX, Londres, 1922, pp. 71-72.

[73] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum libri tres*, cap. III/47, *PL* 83, col. 77. Gregorio I, *Moralia in Job*, caps. 21, 15, 22, ed. M. Adriaen, CCSL CXLIIIA, Turnhout, 1985, pp. 1082-1083.

[74] Para una detallada descripción de uno de estos grupos sociales puede verse Ch. Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, París, 1613, p. 96; P. Negelein, *Vom Bürgerlichen Standt*, Amberg, 1600, p. 5.

grupo social en el que habían nacido. De este modo, desde el siglo XIV los grupos sociales alcanzaron gradualmente una posición de dominio sobre otros tipos de grupos, y así fue posible imponer el principio legal de que los miembros de los brazos representativos parlamentarios deberían seleccionarse sobre la base de la pertenencia a estos grupos[75].

El clero había adquirido un claro grado de homogeneidad en los siglos X y XI[76], cuando las reformas monásticas restringieron el acceso a los monasterios a monjes y monjas ordenados, imponiendo una estricta separación de los clérigos ordenados con respecto a los laicos. El clero fue capaz de mantener su homogeneidad como grupo social a lo largo de la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII.

La aristocracia que había comenzado a separarse del campesinado a fines del siglo X constituía un grupo social propio, el acceso al cual era posible principalmente, aunque no exclusivamente, por nacimiento[77], y esta regla secular para la adquisición de la condición noble se defendió con el argumento de que los grupos sociales habían sido establecidos mediante el acto divino de la creación como elementos inalterables del orden del mundo[78].

Estos privilegios facilitaron el surgimiento de la aristocracia como un grupo social relativamente homogéneo, cuyos miembros continuaron respetando las disposiciones legales comunes, normas morales y valores estéticos a pesar de la gran variedad de diferencias de rango que había entre ellos. Pero a la larga ello constituyó algo más negativo que favorable, pues se obligó a los aristócratas a justificar su posición según los principios altomedievales, es decir, como algo establecido por la divinidad, incluso cuando el estamento aristocrático fue despreciado y ridiculizado como concepto por los miembros de otros grupos sociales. Además, la insistencia nobiliaria en que sus privilegios habían

---

[75] *Modus de tenendi parliamentum*, ed. W. Stubbs, *Select Charters and other Illustrations of English Constitutional History*, Oxford, 1884, pp. 503-505. De acuerdo con el texto, el rey presidía las reuniones del Parlamento y llamaba a sus miembros de acuerdo con criterios de selección minuciosamente establecidos, que se basaban en la pertenencia a un determinado grupo social.

[76] Además de los esquemas ternarios sobre los grupos sociales en que nacían las personas, también existían otros esquemas que presentaban a grupos profesionales más diversificados, cuyo número podía ser considerable. Véase K. A. Barack (ed.), *Des Teufels Netz. Satirisch-didaktisches Gedicht der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts,* Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart LXX, Stuttgart, 1863. J. Ammann, *Eygentliche Beschreibung aller Stände* (1565), reimp. con el título *Das Ständebuch von 1565*, Leipzig, 1934, y Fráncfort, 1976.

[77] Una temprana referencia al respecto se encuentra en la obra de Notker de San Gall, del siglo X, *Gesta Caroli Magni Imperatoris*, cap. I/1, ed. de H. F. Haefele, *MGH SS rer. Germ.* N. S. 12, p. 2.

[78] Véase Etienne de Fougères, *Livre des manières,* vv. 581-676, ed. de J. Kremer, Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der Romanischen Philologie XXIX, Marburgo, 1887, pp. 129-131.

sido establecidos por la divinidad sólo resultaba convincente si también defendían la idea de que los otros grupos sociales se justificaban como resultado de la intervención divina. Pero, con excepción del clero, los miembros de otros grupos sociales no estaban de acuerdo con esta percepción. En consecuencia, la aristocracia adoptó una posición contraria a las percepciones compartidas por otros grupos sociales. Finalmente, sólo se podía esperar que dichas actitudes convencionales fuesen aceptadas si la aristocracia mantenía su tradicional modo de vida lujoso, el de los grandes propietarios de tierra, profesionales del ejército y dueños de derechos sobre la tenencia de la tierra.

Ello no significa negar que los aristócratas pudiesen apreciar el valor del dinero; más pronto o más tarde, algunos aristócratas tuvieron éxito como emprendedores en el campo militar entre los siglos XIV y XVII, desarrollaron sus ambiciones comerciales en ciudades y villas desde el siglo XI, donde se convertirían en líderes de los gobiernos locales durante la Baja Edad Media, y muchos aristócratas se acostumbraron a la exhibición de riqueza monetaria con ocasión de torneos caballerescos, sobre todo en los siglos XV y XVI[79]. Y los que empleaban dinero hicieron menos por intentar acumular capital monetario que por tratar de exhibir su estilo de vida aristocrático. En todo caso, hasta fines de la Edad Media aquellos que se adaptaron a los estilos de vida urbanos representaron no más que una pequeña minoría en casi todas las partes de Europa, en comparación con la mayoría, que eligió permanecer al margen o incluso en oposición a las comunidades urbanas. Una zona excepcional en este sentido fue el norte de Italia, donde durante la Edad Media emergió un sistema de ciudades-Estado, en las que muchos aristócratas se unieron a los patriciados urbanos. Además, los aristócratas que estaban muy involucrados en la producción manufacturera, el comercio y los negocios, como por ejemplo Earl Heinrich Rantzau (1526-1598), en Schleswig-Holstein, o algunos aristócratas de Brandemburgo[80] y otros lugares durante el siglo XVII, adoptaron formas de vida tradicionales y eligieron estrategias reaccionarias para la preservación y justificación de su grupo social. Este conservadurismo les impidió a muchos de ellos participar de un modo significativo en las nuevas formas capitalistas de producción y comercio que surgieron en las comunidades urbanas de las ciudades y villas.

---

[79] Georg Rüxner, *Von Anfängen, Ursachen, Ursprung und Herkommen der Thurnier im heyligen Römischen Reich Teutscher Nation* [1530], ed. de S. Feyerabend, Fráncfort, 1566.

[80] Rantzau desarrolló una notable capacidad para los negocios monetarios y en una ocasión prestó 375.000 táleros a la ciudad de Amberes. A pesar de que, como consecuencia de la guerra de los holandeses contra el rey de España, Rantzau no pudo recuperar el dinero que había prestado a la ciudad, aun así continuó siendo un rico terrateniente hasta su muerte. Véase *Inventare hansischer Archive des sechzehnten Jahrhunderts: Kölner Archive*, 230, ed. de K. Höhlbaum, vol. 2, Leipzig, 1903, pp. 882-883 (se trata de una carta del doctor Heinrich

Por contraste, el heterogéneo grupo que a veces fue clasificado como parte del Tercer Estado comprendía a los diversos habitantes de las ciudades y villas. Por tanto, resulta difícil definirlo como un grupo social específico en los inicios de su historia. El origen de su clasificación como «burgueses» se sitúa a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, teniendo en ese momento poco que ver con la imagen medieval de este tipo de grupos. Sin embargo, es posible apreciar que, hacia el siglo XII, en ciertas ciudades y villas se establecieron marcos legales recogidos por escrito por sus gobernantes en estatutos, de acuerdo con los cuales se consideraba que los habitantes formaban comunidades contractuales bajo el gobierno de la ley. Como contrapartida, estos estatutos legitimaban las leyes que los gobiernos urbanos imponían, de acuerdo con las cuales los habitantes de las ciudades y villas, concretamente comerciantes, artesanos, clero, estudiantes y aristócratas propietarios de la tierra o sus representantes, estaban estratificados. Dichos estatutos podían ser transferidos de un lugar a otro; proceso que tuvo lugar regularmente cuando fueron fundadas nuevas villas por parte de grupos vecinales que emigraron desde su lugar de residencia estable hasta nuevos asentamientos, estableciéndose principalmente en el noreste de Europa durante los siglos XII y XIII. En consecuencia, es posible decir que, hacia el siglo XII, los grupos de pobladores de las comunidades urbanas comenzaron a autoidentificarse como un grupo social bien diferenciado, a pesar de que éste no comprendía necesariamente a todos los habitantes de una ciudad o villa, ni incluía uniformemente a los habitantes de todas las ciudades y villas. Con su surgimiento como grupo social diferenciado, la llamada retrospectivamente «burguesía» sintió la necesidad de justificar su existencia. Pero dicha justificación se desvió claramente de las formas tradicionalmente religiosas de justificación empleadas por la nobleza. Las diferencias eran, primero, que los modos «burgueses» de justificación eran seculares en el sentido de que no estaban basados en una exégesis de tradición bíblica, y, segundo, que la burguesía utilizaba para su justificación el rasgo dominante característico de las actividades de sus principales grupos contractuales, en concreto los contratos que se establecían los gremios y compañías de comerciantes. Mediante su rechazo del orden divino como forma de justificación social, y aceptando el contractualismo como principio de justificación, la «burguesía» se convirtió en el más dinámico de todos los grupos sociales durante la Baja Edad Media y fue capaz de utilizar en su propio beneficio las recientemente desarrolladas experiencias del tiempo, los conceptos del espacio y los nuevos modos de compor-

Sudermann, ciudadano de Colonia y síndico de la Hansa, informando a Rantzau sobre las dificultades financieras del gobierno de la ciudad de Amberes en la primavera de 1586). Por lo que respecta a la aristocracia de Brandemburgo, puede verse *Kurmärkische Ständeakten*, ed. de W. Friedensburg, vol. 1, Múnich, 1913-1916, pp. 37-39, 57, 82-83.

tamiento. Por consiguiente, las villas y ciudades se convirtieron en centros de innovación y sus principales patriciados articularon intensamente exigencias de cambio.

Además, la utilización del contractualismo como justificación del grupo social «burgués» ya era manifiesta en el siglo XIII, cuando los concejos urbanos comenzaron a codificar normas para el gobierno de la ciudad, lo cual se percibía como un gobierno por consenso[81], y cuando los patriciados urbanos comenzaron a establecer uniones contractuales entre ellos mismos, planteadas en un principio para el mantenimiento de la defensa común y para minimizar los riesgos que conllevaba el comercio a larga distancia[82]. Estas uniones también podían desarrollarse a través de alianzas territoriales, de las que la más próspera y duradera fue la unión de las ciudades y aristócratas propietarios de tierras en los Países Bajos[83]. Esta unión fue establecida formalmente sólo en 1579, pero tuvo su origen en los acuerdos contractuales de principios del siglo XIV entre las comunidades urbanas de ciudades y villas y los aristócratas para ofrecer una resistencia conjunta frente al rey de Francia como gobernante territorial del área. El objetivo clave inicial de esta y otras uniones fue la preservación de la libertad de mercado contra la intrusión o intervención de gobiernos externos. Finalmente, a comienzos del siglo XIV el contractualismo emergió también como la forma principal de justificación de las instituciones administrativas existentes[84].

Durante la Plena y Baja Edad Media los campesinos continuaron constituyendo un grupo social a partir de los *laboratores* de la Alta Edad Media. Por diferentes razones, el clero, la nobleza y la «burguesía» les menospreciaron. El clero lo hizo porque, según su propia concepción jerárquica del mundo, los campesinos constituían los «pies» del «cuerpo político», su parte inferior y menos significativa[85]. La aristocracia consideró a los campesinos como sus súbditos y fuentes de renta. Además, debido a que a los campesinos se les excluía de participar en la vida cortesana, con sus peculiares normas morales y valores estéticos, la nobleza mantuvo la opinión de que los campesinos poseían rudos modales[86], eran hombres irrazonables y no sabían cómo comportarse[87].

---

[81] J. Baader (ed.), *Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV Jahrhundert*, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart LXIII [1861], Amsterdam, 1966, pp. 25-26.

[82] Keutgen (véase nota 56), n.° 251.

[83] E. H. Kossmann y A. F. Mellink (eds.), *Texts Concerning the Revolt of the Netherlands*, Cambridge, 1974.

[84] Engelberto de Admont, «De ortu imperii Romani», cap. 2, ed. de M. Goldast, *Politica Imperialia*, Fráncfort, 1614, pp. 754-755.

[85] Juan de Salisbury, *Policraticus*, cap. VI/20, ed. de C. J. Webb [1909], Nueva York, 1979, pp. 618c-619c.

[86] Puede verse al respecto, por ejemplo, *Neidharts Lieder*, Winterlied 24/III, 31/VII, ed. de M. Haupt, 2ª ed. de E. Wiessner, Leipzig, 1923, reimp. Stuttgart, 1986, pp. 74, 90.

[87] *Anonimalle Chronicle* (1381), ed. de V. H. Galbraith, Publications of the University of Manchester, History Series XLV, Manchester, 1927, p. 139.

La «burguesía» fue desdeñosa hacia los campesinos porque éstos preferían adherirse a las tradicionales prácticas agrícolas en lugar de participar en la vida urbana de las ciudades y villas, donde los niños irían a la escuela y los adolescentes se entrenarían como aprendices de algún oficio o podrían estudiar en las universidades, donde los mercaderes sabrían cómo comerciar con valiosos bienes de origen remoto, traficar con dinero y manejar una gran diversidad de monedas, y donde los artesanos se ejercitarían con las mejores y más recientes técnicas de producción. Por ello, desde el punto de vista de la «burguesía», los campesinos eran gente rústica y maleducada[88].

Sin embargo, para gran parte de la Edad Media, el desproporcionado número de fuentes escritas por el clero, la nobleza y los habitantes de las ciudades hace que resulte difícil tener una idea verosímil sobre las normas, reglas, ideas y autoestima que los campesinos de la época hayan podido desarrollar como grupo social. Además, el campesinado estaba estratificado. En la época en que los grandes aristócratas propietarios de la tierra y otras personas libres todavía tenían sus residencias en los asentamientos agrícolas, la arqueología y algunas fuentes escritas parecen sugerir que en Europa occidental ya existía un campesinado dependiente a fines de la época imperial romana, cuyo número se incrementaría notablemente en la Alta Edad Media. Durante los siglos XIV, XV y XVI, cuando fueron elaborados algunos documentos legales en los que se reflejaba el mundo de los campesinos, puede observarse que este grupo social era, de hecho, capaz de articular *vis à vis* sus propias demandas a la aristocracia terrateniente y a los poderes territoriales, así como de establecer organizaciones comunales sobre la base de grupos de vecindad[89]. Por tanto, ha sido erróneo considerar que el campesinado como grupo social dependiente tuvo una existencia pasiva y aislada. En lugar de ello, los campesinos que estaban dispuestos a asumir un discurso crítico tuvieron un cierto éxito a nivel local, siendo así capaces de fermentar el proceso de cambio a lo largo de la Edad Media.

Conclusión

La visión general que se ha ofrecido sobre la historia conceptual de los cinco tipos de grupos muestra que la importancia de tres de ellos, los grupos familiares, vecinales y contractuales, disminuyó durante la plena Edad Media. En el caso de los grupos familiares, el declive fue con-

[88] Sebastian Brant, *Narrenspiegel*, Basilea, 1494, n.º 72, ed. de E. Pradt, Fráncfort, 1980, pp. 205-207.

[89] Puede verse, por ejemplo, J. Grimm (ed.), *Weisthümer*, vol. 4 [1863], Darmstadt, pp. 594-596.

secuencia de la tendencia a reducir su tamaño y de la pérdida de su capacidad para preservar normas, imponer reglas y expresar su legitimidad. La importancia de los grupos vecinales decayó principalmente porque las migraciones tuvieron lugar con menos frecuencia después del siglo VII, dejando menos espacio para su organización autónoma. Sin embargo, los grupos vecinales permanecieron activos a lo largo de la Edad Media como instrumentos para la articulación de la protesta y para la resistencia violenta. Entre los grupos contractuales, los grupos militarmente activos fueron sometidos gradualmente al control y legislación sobre la paz por parte de los gobernantes territoriales desde el siglo XI, mientras que los grupos contractuales religiosos de monjes y monjas pasaron a estar bajo la estrecha supervisión de los obispos hacia el siglo X. Los gremios de artesanos y compañías mercantiles, sin embargo, continuaron existiendo y constituyeron la llamada «burguesía», tratándose de los tipos de grupos más innovadores desde el siglo XI.

El tamaño decreciente, la reducida competencia y la declinante autonomía de los grupos familiares, vecinales y contractuales prepararon el camino para el desarrollo y expansión de la importancia legal y administrativa de los grupos políticos y sociales. Los gobernantes territoriales de la Plena y Baja Edad Media encontraron una escasa resistencia en los grupos familiares frente a sus tentativas de acumulación de derechos a la hora de gobernar sobre el territorio y la gente, consiguieron el control de las principales comunidades rurales –bien directamente o por medio de aristócratas de nivel inferior– y pudieron así constreñir las actividades de los grupos contractuales militarmente activos. Finalmente, pudieron situarse en la cúspide de una jerarquía de grupos sociales que ellos interpretaban como inamovible y establecida por la divinidad. Además, los gobernantes territoriales se convirtieron en los más efectivos impulsores de los grupos políticos, aunque pocos de ellos tuvieron realmente éxito en la constitución de nuevos grupos políticos. A la vez, las reglas y normas para el gobierno de los grupos sociales pudieron aplicarse de manera más rigurosa, porque sus miembros disponían de un escaso número de opciones entre los grupos donde habían nacido o se habían integrado.

V

HOMBRES Y MUJERES

Ir habt meiner wunnen lichte sumerblumen mir aus meines herzen anger jemerlichen ausgereutet; ir habt mir meiner selden haft, mein auserweltte turteltauben arglistigen entfremdet; ir habt unwiderbringlichen raub an mir getan!.*
John of Saaz

La afirmación más general que puede hacerse sobre la historia de las relaciones entre los sexos en Europa es que, a lo largo de diversos periodos de su historia, el cristianismo, representado por las iglesias romana católica y protestante, ha producido profundos impactos en las relaciones entre hombres y mujeres. Estos impactos han sido dobles: en primer lugar, la doctrina moral cristiana ha denunciado la sexualidad como pecaminosa; en segundo lugar, la ontología cristiana ha menospreciado a las mujeres al apoyar la clasificación del sexo femenino como secundario y débil, y ha impuesto, a la vez que amplificado, las convenciones androcráticas heredadas del derecho romano y también arraigadas en las tradiciones germánicas. Considerados en su conjunto, estos impactos han transformado fundamentalmente la tríada de las relaciones entre ambos sexos, a saber, los planos institucional, emocional y sexual.

Esta afirmación no pretende repetir la aseveración, desarrollada a finales del siglo XVIII y durante el XIX a partir de una propuesta de Tácito, según la cual en la Antigüedad germánica y la Alta Edad Media las mujeres gozaron de un feliz estatus de libertad e igualdad, y fue en

* «Para mi pesar, has arrancado del tesoro de mi corazón el radiante estío florido de mi placer; has acabado a traición con mi felicidad, mi exquisita tortolita; me has robado sin remedio.» *[N. de los T.]*

el curso de la Edad Media cuando perdieron este estatus[1]. Evidentemente, Tácito, lo mismo que sus seguidores románticos, pasaron por alto el hecho de que el mundo germánico y altomedieval estaba dominado por los varones y estructurado jerárquicamente. Sin embargo, es igualmente inapropiado pasar por alto la ausencia de retórica manifiestamente antifeminista y explícitamente misógina en la mayor parte del corpus altomedieval de vidas de santos, así como la prevalencia, en aquella época, de grupos familiares de doble ascendencia en los cuales las mujeres sí gozaban de iguales oportunidades en cuanto herederas de derechos y tradiciones[2]. La afirmación es también válida pese a la existencia, desde la Edad Media, de opiniones autorizadas e incluso leyes contra el menosprecio de las mujeres[3]. Finalmente, la afirmación no es invalidada por el hecho de que, a lo largo de la historia europea, ha habido mujeres individuales que han hecho valer con éxito sus aptitudes y capacidades en un mundo dominado por los varones, ni por el hecho de que, desde el siglo XVIII, los movimientos organizados para la liberación de las mujeres han tenido un éxito considerable en la reducción del menosprecio de las mujeres.

Hay, pues, un acusado contraste entre las relaciones entre mujeres y hombres en la Alta Edad Media, por un lado, y, por el otro, en la Plena y la baja Edad Media, cuando están documentados un enorme corpus de retórica explícitamente misógina y, lo que es más importante, actos manifiestos de discriminación y represión de las mujeres. Los orígenes de la retórica misógina y de las androcráticas prácticas discriminatorias y represoras necesitan ser explicados.

La doble ascendencia en los grupos familiares altomedievales

En la Alta Edad Media, el parentesco se basaba en la doble ascendencia. La doble ascendencia no excluía la androcracia, pero sí concedía igual significación a mujeres y hombres en la formación y el mantenimiento de sus grupos familiares como linajes en los que la ascenden-

---

[1] Tácito, *Germania*, cap. 7, 18, 19 [varias ediciones]. W. Alexander, *The History of Women from the Earliest Antiquity to the Present Time*, Londres, 1779. J. Mitchell Kemble, *The Saxons in England*, vol. 1, Londres, 1849, p. 223.

[2] Para estudios de estos temas, véase C. Nolte, *Conversio und Christianitas: Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters XLI, Stuttgart, 1995, pp. 296-297. F. Prinz, «Der Heilige und seine Lebenswelt», en *Sanctità demoni nell' alto medioevo occidentale*, Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto medioevo XXXVI, Spoleto, 1989, p. 302.

[3] Entre otros, santo Tomás de Aquino sostenía que el relato bíblico de la Creación no permitía una exégesis desfavorable para las mujeres. Sin embargo, el principio ha permanecido incontestado en la doctrina cristiana, según la cual el sexo masculino es y debe ser dominante. Véase santo Tomás de Aquino, *In quattuor libros sententiarum*, II dist., 18, qu, q, art, 1, en ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. I, Stuttgart, 1980, p. 175.

cia era el único factor de máxima importancia en la transmisión de estatus[4]. De ahí que la historia de las relaciones entre los sexos en la cultura de la Plena y Baja Edad Media europea sea la historia del declive de la doble ascendencia y de la intensificación de las normas, actitudes y prácticas androcráticas en el seno de los grupos familiares. Una prueba importante, por más que indirecta, de los aspectos prácticos de las relaciones entre los sexos se encuentra en las listas de reyes y genealogías existentes. Recopilaciones de tales listas de nombres se han conservado en manuscritos ingleses probablemente de finales del siglo VIII. En ellas los nombres se ordenan según la secuencia progenitor-vástago (genealogía o linaje) o por la sucesión de titulares del cargo regio (listas de reyes). En el presente contexto, las genealogías son más importantes que las listas de reyes porque pueden también incluir nombres de antepasados que no subieron al trono. Más aún, las antiguas genealogías inglesas son de particular interés, porque, hasta el siglo VIII, coexistieron varios reinos independientes, cuyos grupos familiares regios estaban estrechamente vinculados por lazos parentales. Estos grupos familiares regios no siempre estaban unidos ni sus miembros compartieron siempre intereses comunes, pero sí parece que estaban conformes con un esquema jerárquico según el cual el rango de un grupo familiar lo determinaba la amplitud de la tradición familiar oralmente recogida en las genealogías. En los acuerdos matrimoniales la diferencia de rango entre estos grupos familiares hallaba expresión en la práctica de transferir los nombres del grupo familiar de nivel superior al de nivel inferior. Lo que esta práctica implicaba era que las mujeres actuaban como agentes importantes en la transferencia de la tradición genealógica en el marco de las relaciones entre los diversos grupos familiares regios y, al mismo tiempo, como transmisoras autorizadas de memoria genealógica[5]. Esta situación no era exclusiva de las Islas Británicas, sino que durante la Alta Edad Media puede encontrarse, asimismo, en diversas partes de la Europa continental. La doble ascendencia aparece como el modelo de las normas sucesorias medievales. Por ejemplo, cuando Carlomagno prohibió la transmisión de «canciones» profanas, lo hizo en una capitular relativa a los conventos femeninos. Esto debe interpretarse como indicio de que las mujeres que vivían en los conventos entre finales del siglo VIII y comienzos del IX participaban en la transmisión de un material oral que normalmente incluía memoria genealógica[6]. Las genealogías, por tanto,

---

[4] Para una referencia temprana a esta noción de grupo de ascendencia, véase Casiodoro, *Variavm libri XII*, cap. XI/1, ed. de Åke J. Fridh, CCSL XCVI, Turnhout, 1973, p. 424.

[5] Asser, *Life of King Alfred*, cap. 2, ed. de W. Henry Stevenson, Oxford, 1904, p. 4 (reimpr.: ed. de D. Whitelock, Oxford, 1959).

[6] A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.º 19, p. 63. Que los relatos orales contenían conocimiento genealógico resulta claro leyendo *Beowulf*, vv. 1063-1159, ed. de F. Klaeber, Lexington, Mass., ^{3}1950, pp. 40-41.

debían de ser bastante fidedignas a pesar de ser transmitidas oralmente, si bien quizá se adaptaban a los cambiantes intereses de los grupos familiares que las difundían. Asimismo, la influencia que las mujeres podían ejercer en los monasterios no era el resultado de una atención particular que la Iglesia dispensara a las mujeres, sino que derivaba de las posiciones de respeto que las mujeres podían ostentar en los grandes grupos familiares de doble ascendencia. Que esto era así lo prueba el hecho de que un buen número de las primeras fundaciones monásticas eran instituciones de propiedad laica mantenidas por grupos familiares cuyos miembros actuaban como fundadores sin verse por ello inmediatamente sometidos a la Iglesia. Más aún, hasta el siglo IX la mayoría de santas eran mujeres procedentes de grupos familiares de la realeza o de la alta aristocracia.

La capacidad de las mujeres para transferir tradición genealógica y transmitir conocimiento genealógico de un grupo familiar regio a otro y de generación en generación era un factor de poder político, por más que, como norma, no se admitía que las mujeres subieran al trono. Desempeñaban papeles sustanciales en las ceremonias regias[7], apoyaban la acción militar[8] y tomaban decisiones políticas[9]. Asimismo, podían ser propietarias de bienes raíces, disponer de ellos y heredarlos por derecho propio, como confirma la gran cantidad de documentos privados que mencionan a mujeres como donantes de tierras[10]. De ahí que a largo plazo contribuyeran al ascenso y caída de grupos familiares regios, e incluso a la formación y decadencia de reinos enteros.

Las fuentes legales altomedievales diferenciaban entre la posición de las mujeres en cuanto miembros de un grupo familiar *(ingenuae)* y las

---

[7] Para una fuente narrativa vernácula, véase *Beowulf* (véase nota 6), vv. 612-630, 1192-1231, pp. 23-24 y 45-47. Para una fuente normativa, véase la llamada *ordo* de Edgar de finales del siglo X, ed. de P. Ernst Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste*, vol. 2, Stuttgart, 1968, pp. 239-240.

[8] *Tain Bo Culaigne*, ed. de T. Kinzella, Filadelfia, 1970, p. 208. Las noticias falsas sobre mujeres guerreras se referían por lo común a ellas como amazonas tal como se presentaban en la literatura medieval, por ejemplo en el *Libro de la ciudad de las damas*, de Christine de Pizan, del siglo XIV, ed. de M. Cheney Curnow, vol. I, tesis doctoral, Vanderbit University, 1975, parte I, cap. XVI-XVII.

[9] Un buen ejemplo se encuentra en *Vita Columbani Abbatis discipulorumque*, cap. 19, del siglo VII, en ed. de B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.*, vol. 4, pp. 87-88. El santo se había esforzado por convertir a los hijos de los reyes francos a la vida religiosa, pero se encontró con la acérrima resistencia de la anciana reina Brunildá, que insistía en que los miembros del grupo familiar regio no debían abandonar el compromiso con su actividad tradicional como gobernantes. El relato se inserta en la Crónica de Fredegario, *Chronicarum libri IV*, cap. IV/36, en ed. de B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 135-136. Asimismo, según la *Vida de santa Gertrudis*, esta santa franca del siglo VII podía referirse a su madre como la «mater familias». *Vita S. Geretrudis A*, cap. 2, en ed. de B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 455-456.

[10] Véase, por ejemplo, *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen*, ed. de H. Wartmann, 4 partes, Zúrich, St. Gall, 1863-1899.

mujeres corrientes. Se hicieron esfuerzos específicos para proteger la integridad corporal de las *ingenuae* mediante estrictas prohibiciones de tocar intencionadamente el cuerpo femenino. Estaban prohibidas cuatro clases diferentes de contacto intencionado y cualquiera que infringiera estas prohibiciones tenía que pagar las siguientes compensaciones, según la ley sálica de los francos vigente en el siglo VIII: si un *ingenuus,* un hombre perteneciente a un grupo familiar, tocaba un dedo o la cabeza de una *ingenua,* tenía que pagar quince chelines o la mitad de la multa por el secuestro de una mujer. El equivalente exacto de la multa por este mismo delito, treinta chelines, se le reclamaría a un *ingenuus* si tocaba el brazo de una *ingenua.* Si un *ingenuus* le ponía la mano en el codo a una *ingenua,* la cuantía de la compensación ascendía a treinta y cinco chelines o el equivalente de la multa por el intento de mutilación de uno de los dedos utilizados para disparar flechas. Finalmente, si un *ingenuus* osaba tocar el pecho de una *ingenua,* se le obligaba a entregar cuarenta y cinco chelines, el equivalente de lo que tenía que pagarse por mantener relaciones sexuales ilícitas con una *ingenua* casada[11]. La severidad de estos castigos da a entender que, en el siglo VIII, los contactos ilegales intencionados que se especifican con partes del cuerpo de una mujer se consideraban como intentos fallidos de agresión a las mujeres, como el rapto, la provocación de lesiones o el abuso sexual. Como estos castigos se aplicaban específicamente a los ataques a mujeres de alcurnia, pueden considerarse, pues, como esfuerzos para evitar actos potenciales o manifiestos de agresión a las mujeres en cuanto miembros protegidos de grupos familiares[12]. Evidentemente, en la Alta Edad Media los hombres no consideraban a las mujeres meros objetos sexuales.

Sin embargo, a primera vista puede parecer que las leyes podían también reducir notablemente la posición de las mujeres en los grupos familiares, dado que las mujeres de un grupo familiar podían ser sometidas a la jurisdicción de un anciano de la familia que controlaba a los miembros vivos del grupo a su cargo. También eran posibles formas específicas de matrimonio concertadas como contratos entre ancianos de grupos familiares sin tener en cuenta la voluntad de los contrayentes *(munt).* Los ancianos de los grupos familiares podían ocupar tales posiciones porque tenían asignada la misión de representar ante los muertos a todos los miembros vivos del grupo familiar. De manera que la creencia en que los grupos familiares comprendían a los miembros vivos lo mismo que a los muertos otorgaba a los ancianos de los grupos familiares una posición de respeto incuestionable. Pero, en contraste con el derecho romano, la posición dominante de los ancianos de los grupos familiares

[11] *Lex Salica. 100-Titel Text*, cap. 26, 1-4, ed. de K. August Eckhardt, Weimar, 1953, p. 142.

[12] *Lex Salica* (véase nota 11), cap. 93, pp. 232-234. Para un caso empírico, véase *Vita S. Geretrudis A* (véase nota 9), cap. 2, pp. 455-456.

no excluía la regla de la doble ascendencia para la sucesión hereditaria y, por consiguiente, las mujeres conservaban su propio papel diferenciado en cuanto portadoras de la tradición genealógica dentro y más allá de las fronteras de sus grupos familiares.

Desde el inicio mismo de la evangelización cristiana de zonas al norte de los Alpes, la intervención de la Iglesia en las normas matrimoniales tuvo el efecto de debilitar la posición de las mujeres en los grupos familiares. Un instrumento importante fue la discriminación sexual. Por ejemplo, los cánones eclesiásticos de los siglos VII, VIII y IX prohibían a las menstruantes la asistencia a misa, con lo cual las mujeres se veían temporalmente segregadas de la comunidad de los creyentes, y las relaciones sexuales y los partos estaban sometidos a numerosos tabúes[13]. La teoría de la concupiscencia aplicada por la Iglesia suponía que el parto con dolor era un castigo divino por la pecaminosidad humana, e hizo esfuerzos pragmáticos para limitar las relaciones sexuales a lo que se consideraba que era la necesidad divinamente establecida de la reproducción humana[14]. La combinación de ambas actitudes tuvo tres consecuencias: primera, la prohibición de las relaciones sexuales extramaritales; segunda, la degradación de las relaciones sexuales maritales a un acto malo autorizado, sólo excusable si se realizaba con el objetivo explícito de producir hijos legítimos; y tercera, el encomio del celibato y del servicio a la Iglesia como medio para obtener recompensas eternas en la otra vida.

La intervención de la Iglesia en las normas matrimoniales precristianas redundó, pues, en un menosprecio de las mujeres de numerosos y diferentes modos. En primer lugar, la Iglesia únicamente aceptaba como legítimos los matrimonios acordados por la libre voluntad y el consentimiento mutuo de los contrayentes[15]. Aunque la Iglesia lo hacía explícitamente en un intento de lograr para hombres y mujeres la igualdad del estatus marital, a lo largo de la Alta Edad Media los únicos resultados destacables derivados de este intento fueron la reducción al estatus de concubinas de las mujeres no casadas conforme a las normas canónicas y el aumento del número de hijos ilegítimos. Esto fue así porque los ancianos de los grupos familiares mantuvieron su prerrogativa de arreglar los matrimonios de los miembros más jóvenes de la fa-

---

[13] *Das Theodor'sche Rechtsbuch*, cap. XI, en ed. de H. Josef Schmitz, *Das Bußbrücher und das kanonische Bußverfahren*, vol. 2, *Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche*, Düsseldorf, 1898, pp. 575-579.

[14] San Agustín, *De Genesi ad Manichaeos*, cap. II/19 (*PL* 34, cols. 210-11). Implícito en «The Old English Genesis», vv. 740-762, en ed. de G. P. Krapp, *The Junius Manuscript*, Anglo-Saxon Poetic Records 1, Nueva York, Londres, 1953, pp. 25-26. Jonás de Orleáns, *De institutione laicali*, cap. II/10, *PL* 106, cols. 186-187.

[15] Una referencia temprana al matrimonio consensuado se encuentra en una carta del papa Nicolás I fechada el 13 de junio de 866, en ed. de E. Perels, *MGH Epp. Karol.* 4, p. 315.

milia. Más aún, los grupos familiares precristianos habían conocido una diversidad de formas de matrimonio legítimo. Además del *munt*, estas formas incluían, entre otras, el levirato[16]: el matrimonio con una mujer del grupo familiar que hubiera enviudado. Las formas de matrimonio legítimo que servían para interconectar los grupos familiares y para procurar apoyo a las viudas eran variopintas. Un compromiso entre las convenciones de los grupos familiares y el derecho canónico era posible si el matrimonio *munt* se admitía como el único tipo de matrimonio legítimo. Esto era aceptable para los ancianos de los grupos familiares, que conservaron sus posiciones de respeto, y también para la Iglesia, que pudo prohibir formas rivales de matrimonio[17]. Pero el compromiso sometía a las mujeres casadas al poder de los hombres. Más aún, se hicieron intentos de imponer el principio romano de la indisolubilidad de los matrimonios legítimos. Como la Iglesia trató de imponer este principio al mismo tiempo que efectivamente apoyaba el matrimonio *munt*, las mujeres se vieron privadas de importantes medios legales para la rescisión de acuerdos matrimoniales que les parecieran insatisfactorios, aunque los hombres también perdieron su libertad para rescindir matrimonios[18]. Finalmente, la Iglesia intentó cambiar las normas referentes a la exogamia extendiendo los grados de parentesco para los que estaban prohibidos los matrimonios legítimos. Como resultado, la Iglesia pasó a adoptar una posición según la cual un matrimonio sólo podía anularse si había sido acordado ilegalmente, es decir, incestuosamente, esto es, violando las nuevas normas sobre la exogamia, o sin el consentimiento mutuo de los contrayentes.

El proceso de imposición de estas normas fue aumentando en intensidad. Hacia el año 600 d.C., el papa Gregorio I había cobrado conciencia de que algunos de los principios por los que se regían los grupos familiares fuera del Imperio romano de la Antigüedad eran difíciles de reconciliar con el derecho canónico cristiano, pero aconsejó a sus misioneros que renunciaran a imponer el derecho canónico en las comu-

---

[16] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. I/27, eds. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, p. 84. La prohibición eclesiástica de los matrimonios leviráticos la había aprobado el Concilio de Nicea de 325.

[17] Los matrimonios «contra la ley y las estipulaciones del rey y los obispos» se prohibieron en las *Leyes del rey Withred de Kent*, cap. 5, en ed. de F. Liebermann, *Die Gesetzte der Angelsachsen*, vol. 1 (Halle, 1903), p. 12. Estas leyes de finales del siglo VII reflejan la práctica de los contratos matrimoniales concertados contra la voluntad de la Iglesia y las normas que el rey trataba de imponer por recomendación de la Iglesia. La lógica de la norma no puede haber sido sino la de poner fin a una costumbre muy extendida.

[18] Un caso particularmente controvertido se produjo en la segunda mitad del siglo IX cuando el emperador Lotario II quiso divorciarse de su esposa Theutberga y se encontró con la resistencia del papa Nicolás I, partidario de la indisolubilidad del matrimonio. Véase Regino de Prüm, *Chronica*, s. a. 864, en ed. de F. Kurze, *MGH SS rer. Germ.* (50), pp. 80-82. Hinkmar de Rheims, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, ed. de L. Böhringer, MGH Concilia. Supplementum I, Hanover, 1992.

nidades de neófitos[19]. No obstante, durante el resto del primer milenio el clero hizo su propio esfuerzo por someter los particularistas grupos familiares a los universalistas principios de gobierno del derecho canónico, y los gobernantes seculares comenzaron a cortar los vínculos de parentesco mediante la introducción de una novedosa legislación que afectaba al estatus legal y los privilegios tradicionales de las mujeres, más que a los de los hombres[20]. Los cambios en las normas matrimoniales tuvieron como consecuencia a largo plazo la decadencia de los grupos familiares, la disminución de su capacidad para procurar seguridad y apoyo a sus miembros individuales, y la reducción de los derechos originales de las mujeres, las cuales encontraron cada vez más dificultades para actuar como transmisoras de la tradición genealógica propia dentro y fuera de los grupos familiares.

Más aún, la Iglesia utilizó su autoridad para crear una oposición entre los grupos familiares y las emergentes comunidades religiosas de monjes y monjas. Por ejemplo, la Iglesia propagó el ideal de que los creyentes que quisieran ingresar en las comunidades religiosas debían aceptar la separación de por vida de sus propios grupos familiares. En las comunidades monásticas apareció un tópico hagiográfico según el cual el santo venerado se había separado de su grupo familiar de origen y había entregado su vida totalmente a la Iglesia. Este topos hagiográfico implicó que la Iglesia comenzara a actuar como competidora de los grupos familiares en la provisión de seguridad y apoyo en la vida y, algo aún más importante, en la eternidad. Lo hizo así pese al hecho de que se registraron una buena cantidad de casos en los que las madres siguieron viviendo con sus hijos aun después de que éstos se hubieran consagrado a la Iglesia[21]. Como, inicialmente, este tópico hagiográfico se aplicó a hombres y mujeres por igual, el ingreso en las comunidades monásticas se volvió atractivo para ambos sexos. Pero la Iglesia no restringió sus actividades al establecimiento de instituciones que se entendieran como antagónicas de los grupos familiares. Por el contrario, la Iglesia también trató de intervenir directamente en los asuntos de los grupos familiares mismos, en especial de los grupos familiares regios y de

---

[19] Papa Gregorio I, *Libellus*, que contiene réplicas a las preguntas sobre la liturgia y el derecho canónico formuladas por el arzobispo Agustín de Canterbury, el evangelizador católico de Inglaterra. El *libellus* se ha conservado en Beda (véase nota 16), *ibid.* Sin embargo, en el siglo VIII las cuestiones acerca del matrimonio canónico resultaban vitales, y el *libellus* del papa Gregorio I fue considerado una guía de capital importancia. Véase *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus*, n.° 33, en ed. de M. Tangl, *MGH Epp. sel.* 1, pp. 56-58 (una carta de san Bonifacio en la que pedía al arzobispo Nothhelm de Canterbury que le facilitara una copia del *libellus* del papa Gregorio).

[20] Véase Jonás de Orleans (véase nota 4), cap. II/8, cols. 183-184, *Lex Visigothorum*, cap. III/5,2, en K. Zeumer, *MGH LL nat. Germ.* 1, pp. 159-160. *Laws of Liutprand* (723), cap. 32, 76, en ed. de G. H. Pertz, *MGH LL [in folio]*, 4, pp. 123, 138. Véase también nota 16, más arriba.

[21] Willibald, *Vita Bonifatii*, cap. 1, en ed. de W. Levison, *MGH SS rer. Germ.* (57), pp. 5-6. *Vita S. Sadlabergae abbatissae*, cap. 11, en ed. de B. Krusch, *MGH SS rer. Merov.* 5, p. 55.

la alta aristocracia. Y lo hizo apoyando normas sucesorias según las cuales los candidatos de sólo una rama de un grupo familiar regio podían ser elegibles para la sucesión, mientras que las ramas colaterales habían de excluirse. El caso temprano mejor conocido es la conversión del rey de los francos Clodoveo al catolicismo a finales del siglo V. El rey había expresado su inquietud por que pudiera sufrir una reducción de su poder si se separaba de sus antepasados del grupo familiar regio de los francos, pero el obispo Avito de Vienne le advirtió de que la Iglesia era una institución legitimadora igualmente poderosa[22]. Sin embargo, ni el mismo Clodoveo ni sus sucesores inmediatos renunciaron a su abolengo. Los primeros intentos documentados de excluir manifiestamente las líneas colaterales en la sucesión al trono datan de en torno a 700 d.C. y fueron controvertidos[23].

No obstante, los grupos familiares no se rindieron fácilmente. La batalla entre la Iglesia y los grupos familiares se prolongó a lo largo de toda la fase de conversión y los segundos pudieron mantener su posición hasta bien entrado el siglo X, si bien con éxito decreciente. Durante este largo periodo de transición, algunos grupos familiares, principalmente regios y de la alta aristocracia, fueron más rápidos que otros en el intento de reducir el alcance de sus vínculos de parentesco a la ascendencia patrilineal. Donde más se dejó notar esta tendencia fue en los grupos familiares regios. Otros fueron quizá más renuentes. Así, a comienzos del siglo XI el *hofrecht* de Worms registró que en los asentamientos rurales bajo control del obispo de Worms seguían existiendo grupos familiares como organizaciones de apoyo[24]. En cualquier caso, el mantenimiento de los derechos y privilegios de los miembros de ambos sexos de un grupo familiar dependía crucialmente de la continuación del particularismo de las normas y los valores transmitidos en los grupos familiares, así como del mantenimiento de sus capacidades para conferir legitimidad, conservar las normas e imponer la ley.

En su mayor parte, el éxito temporal de los grupos familiares en el mantenimiento de sus posiciones se debió a su capacidad, en primer lugar, para alcanzar altos puestos en las instituciones eclesiásticas, como los cargos de abad y abadesa en los monasterios, o bien de obispo, y, en segundo lugar, para crear cultos de santos en torno a algunos de sus miembros difuntos. La estrategia tuvo éxito en muchos casos en que se vieron

---

[22] Avitus de Vienne, *Opera omnia quae supersunt*, en ed. de R. Peiper, *MGH AA* 6, 2, pp. 75-76.

[23] Asociados con el rey Ine de Wessex y su contemporáneo el rey Wihtred de Kent. Beda (véase nota 6), cap. III/7, p. 242, se refirió de pasada a las controversias a propósito de la sucesión de los sajones occidentales, y en su carta a Bonifacio (véase nota 19), n.º 14, p. 23, la abadesa Eangyth y su hija Heaburg, llamada Bugga, aludieron a dificultades similares en Kent.

[24] Burchard de Worms: *Lex familiae Wormatiensis ecclesiae*, cap. 30, en ed. de H. Boos, *Urkundenbuch der Stadt Worms*, vol. 1, Worms, 1886, pp. 43-44.

envueltos grupos familiares de alto rango y suficiente riqueza que podían financiar y mantener iglesias y monasterios con sus propios fondos. Por ejemplo, en la Britania de los siglos VII, VIII y IX los grupos familiares regios de Anglia Oriental, Mercia, Kent y Wessex destacaron en el establecimiento de una gran cantidad de cultos de santos para miembros difuntos de su parentela. En Mercia y Wessex existen ejemplos documentados de actividades similares por parte de grupos familiares aristocráticos. En ambos casos, los hombres y las mujeres estaban aproximadamente representados por igual entre los santos venerados[25]. Es decir, que aunque los grupos familiares aristocráticos apoyaron el proceso de conversión, lo hicieron fundando iglesias propias y estableciendo comunidades monásticas a su costa y bajo su propio liderazgo[26]. Mientras que la proscripción de las sacerdotisas en el derecho canónico impedía a las mujeres llegar al obispado, ni en las comunidades monásticas ni en el culto a los santos existía semejante discriminación. Bajo la protección de los grupos familiares, las mujeres podían desempeñar altos cargos en los monasterios; muy en particular, algunos monasterios dobles tenían abadesas a su frente. Las mujeres fueron también activas como fundadoras laicas de instituciones monásticas, como evangelizadoras, como doctas corresponsales y como patronas del clero[27].

Dentro de la estructura global de los grupos familiares de doble ascendencia, durante la Alta Edad Media los rasgos emocionales de las relaciones entre hombres y mujeres resultan vagos y poco claros. Esto se debe en parte al hecho de que la mayoría de las fuentes escritas del periodo describen las interacciones entre hombres y mujeres desde el punto de vista del clero católico, que por lo regular se mostraba poco interesado en la descripción de asuntos emocionales. En las pocas fuentes que contienen referencias a los sentimientos, el tema dominante son las relaciones sexuales extramaritales en las que el lado masculino adoptaba un papel activo[28]. También hay cánones penitenciales que denunciaban como «fornicatio» las relaciones sexuales extramaritales en las que las mujeres tomaban la iniciativa[29]. Pero el valor de prueba de tales

---

[25] Véase la lista, probablemente del siglo X, de los santos regios y aristocráticos ingleses en F. Liebermann (ed.), *Die Heiligen Einglands,* Hanover, 1889, pp. 10-20.

[26] Hinkmar de Rheims, *Collectio de ecclesiis et capellis*, ed. de M. Stratmann MGH Fontes iuris. Germ. ant. XIV, Hanover, 1990.

[27] Bonifacio, *Cartas* (véase nota (19), n.º 27, 29, 30, 35, 65, 66, 67, 94, 97, pp. 47-49, 52-54, 137-140, 214-215, 217-218.

[28] *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3: Ms A, s. a. 755, ed. de J. M. Bately, Cambridge, 1986, pp. 36-38. En esta entrada, el rey en ejercicio Cynewulf de Wessex es objeto de acerbas críticas por conducta inadecuada en el ejercicio del cargo, para perjuicio de sus sirvientes.

[29] *Poenitentiale Bedae*, en ed. de F. W. Hermann Wasserscheben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche,* Halle, 1851, p. 223 (una regla penitencial contra las relaciones lésbicas).

fuentes tocantes a los rasgos personales de las relaciones entre hombres y mujeres es limitado: en primer lugar porque estas fuentes se centran en el aspecto físico de la sexualidad, en segundo lugar porque una referencia a las relaciones sexuales extramaritales puede representar una acusación maliciosamente dirigida contra el protagonista mencionado en la fuente, y en tercer lugar porque los cánones son fuentes normativas y, por consiguiente, no son representativos de la diversidad de rasgos que realmente pudieron darse. De ahí que de tales fuentes no quepa derivar la impresión de que en la Alta Edad Media pudo haber una falta general de sentimientos de afecto entre los sexos. Tal hipótesis la debilita más el hecho de que, entre las más tempranas cartas personales que se conservan escritas por evangelizadores altomedievales, hay pasajes que muestran unas emociones sustantivas en las relaciones entre hombres y mujeres, a pesar de que, en tales casos, estas relaciones rebasaban los confines de la vida marital y, hasta donde sabemos, excluían las relaciones sexuales[30].

En consecuencia, parece más apropiado sugerir que los sentimientos de afecto no ocupan un lugar prominente en las fuentes existentes porque lo que bajo las condiciones de vida de los grupos familiares de doble ascendencia importaba no era el cumplimiento de los anhelos y deseos personales de los miembros, sino más bien el mantenimiento de variopintas redes de relaciones, como las representadas por los grupos familiares en su conjunto. Bajo estas condiciones, los sentimientos de afecto tenían, por así decir, que distribuirse entre diversos miembros de la familia, mientras que su concentración en dos individuos de uno y otro sexo requería la separación mayoritaria de los grupos familiares a los que respectivamente pertenecían. Tal separación exigía circunstancias extraordinarias, como las condicionadas por las actividades estipuladas por la Iglesia, a saber, los viajes de evangelización o las peregrinaciones. Por eso la aparición en la correspondencia de los evangelizadores altomedievales de ejemplos de sentimientos de afecto en las relaciones entre hombres y mujeres pone de manifiesto que en la Alta Edad Media sí hubo sentimientos de afecto y que era excepcional que dos individuos concentraran sus sentimientos de afecto exclusivamente el uno en el otro.

En resumen, los grupos familiares de doble ascendencia aparecidos durante la Alta Edad Media como las instituciones de máxima importancia social y política pudieron cumplir las tareas de distribuir o dispersar tres aspectos inicialmente separados de las relaciones entre hombres y mujeres, a saber, los planos institucional, sexual y emocional. Los diversos tipos de relaciones posibles dentro y fuera de estos grupos familiares hicieron posible que personas de ambos sexos interconecta-

[30] Bonifacio, *Cartas* (véase nota 19).

ran estos diferentes aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres con diferentes individuos al mismo tiempo. De modo que la institucionalización del matrimonio no requirió la concentración de los otros dos aspectos contemporáneamente en individuos idénticos, ni desde el lado femenino ni desde el masculino. Por el contrario, ofreció una diversidad de opciones para la distribución o la dispersión de esas relaciones entre diversas personas de ambos sexos, con el propósito de la satisfacción personal y en favor del mantenimiento de las redes de parentesco.

La decadencia de los grupos familiares de doble ascendencia

Aun cuando, a lo largo de la mayor parte del proceso de conversión, los grupos familiares se las arreglaron para mantener bajo su control las vidas y destinos de sus miembros hasta los siglos VIII y IX, la Iglesia, si bien gradualmente, acabó por conseguir absorber las tareas más importantes encomendadas a los grupos familiares, a saber, la atención a los muertos, la protección de los solteros y el mantenimiento de las tradiciones de doble ascendencia existentes. Hacia el siglo X, la Iglesia fue por fin lo bastante poderosa como para obligar a los miembros laicos de los grupos familiares a abandonar los monasterios, donde habían estado representados como clérigos laicos, y, más aún, las más grandes instituciones religiosas privadas, en las que la Iglesia comenzó a insistir en el principio de no intervención por parte de los señores y gobernantes seculares. Además, la Iglesia logró someter a su propio control administrativo centralizador los cultos locales de santos, concentró las reliquias de santos en lugares centrales y comenzó a establecer un procedimiento formal para la canonización de futuros santos bajo su propio control exclusivo y la supervisión efectiva del papa.

La reducción de la influencia de los grupos familiares condujo a un incremento de la competencia personal entre los hombres por logros seculares en la guerra, así como en el gobierno sobre tierras y gentes. Esto fue así porque los grupos familiares ya no eran capaces de asegurar a sus miembros los derechos y privilegios de los que antes habían gozado, y dejaron a sus miembros individuales afirmar su propio estatus, acumular su propia riqueza y protegerse a sí mismos contra los rivales. Esta competencia se hizo visible primero en la Iglesia misma, donde los individuos podían verse obligados a competir por cargos sobre la base del mérito más que por sus afiliaciones familiares, y también en las instituciones burocráticas laicas creadas por los gobernantes de los territorios más extensos. Como los cargos eclesiásticos relacionados con el sacerdocio se reservaban a los varones y estaban por principio abiertos a todos aquellos a los que se hubieran conferido las órdenes clericales, cuantos más hombres tenían que someterse a la rigurosa disciplina ecle-

siástica, más declinaba la influencia de los grupos familiares en la Iglesia. Otra consecuencia fue la mengua en el interés de los hombres por mantener sus propios vínculos colaterales de parentesco tradicionales[31].

Más aún, la Iglesia degradó la posición de las mujeres como titulares de cargos en el seno de la Iglesia. Esto lo hizo evidente el hecho de que, a pesar de que durante el siglo X las monjas conservaron y aun aumentaron su prominencia en áreas como Sajonia, durante el siglo IX se disolvieron los monasterios dobles[32]. Aunque en el siglo XII reaparecieron unos cuantos monasterios dobles, algunos incluso gobernados por abadesas (como Fontevrault), la decadencia de estas instituciones conllevó que, dentro de la Iglesia, a las mujeres les resultara muy difícil ocupar posiciones de mando sobre los hombres. Más aún, después del siglo IX el número de mujeres canonizadas como santas decreció. Privadas de muchos de sus puestos de mando en la Iglesia, a las mujeres, a pesar de que seguían pudiendo poseer y heredar propiedades, ahora no les era fácil hacerse valer dentro de los grupos familiares. Por el contrario, los derechos, los privilegios, la afluencia y la influencia de las mujeres pasaron a definirse primordialmente a través de los logros personales de los varones al frente de las casas. En el siglo XI, las nuevas casas incluían a los miembros de la familia y a los criados residentes, pero excluían a los parientes colaterales y pasaron a denominarse *familiae*. En la Alta Edad Media esta palabra latina no había sido un término para el parentesco, sino que había denotado los grupos de residentes de un estatus subordinado o inferior en algún otro sentido. Bajo estas circunstancias, las mujeres eran lo que eran gracias a los logros de los hombres al frente de sus casas, más que a sus propias contribuciones. En consecuencia, las mujeres no podían ofrecer mucha resistencia a la presión eclesiástica que limitaba sus funciones al alumbramiento y crianza de los hijos, salvo si escogían una vida de celibato al servicio de la Iglesia. Con la sexualidad sólo legitimada por el matrimonio y sólo admitida moralmente si su fin era la reproducción humana, la condición femenina no podía identificarse más que con la maternidad.

En otras palabras, los extensos grupos familiares tradicionales de doble ascendencia menguaron en tamaño y vieron reducida su capacidad para ofrecer protección y apoyo, así como para transmitir autorizadamente tradiciones genealógicas relacionadas con los grupos familiares. Esta disminuida capacidad de los grupos familiares los hizo menos atractivos para sus miembros masculinos, que tenían que afrontar la competencia personal con otros hombres en la Iglesia y en las instituciones laicas, hasta que finalmente los grupos familiares extensos cedieron

---

[31] Thietmar de Merseburg, *Chronicon*, cap. II/29, IV/38, IV/42, VI/43, en ed. de R. Holtzmann, *MGH SS rer. Germ.* N. S. IX, pp. 74, 174-176, 180 y 326-328. Thietmar se refería con orgullo a sus antepasados tanto paternos como maternos.

[32] Segundo Concilio de Nicea, 787.

el paso a casas residenciales bajo el mando de uno de sus miembros varones de más edad. Aunque en principio esos cambios no abolieron al mismo tiempo la sucesión matrilineal, sí confinaron a los miembros femeninos de la casa a tareas cuya ejecución no hacía necesario el mantenimiento de sus propios contactos con el mundo exterior. De manera que las tendencias androcráticas que en los grupos familiares altomedievales habían sido contrapesadas por la doble ascendencia se intensificaron hasta llevar a una concepción de la ascendencia según la cual el parentesco se definía principalmente, si bien hasta el siglo XV no exclusivamente, de modo unilateral en términos patrilineales. Éste fue principalmente el caso en la alta aristocracia, mientras que muchos aristócratas menores y empobrecidos se vieron mediatizados y buscaron conexiones más íntimas con los habitantes de las villas y ciudades.

Finalmente, la transformación de los grupos familiares de doble ascendencia en casas residenciales de ascendencia principalmente paterna hizo menester una reformulación de los tres aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres, a saber, el sexual, el emocional y el institucional. La anterior distribución contemporánea de estos tres aspectos entre personas diferentes de ambos sexos ya no era posible, porque sólo quedaba un tipo de matrimonio y porque, en las nuevas casas, desapareció la autonomía de las mujeres basada en la ascendencia. De ahí que el aspecto institucional de las relaciones entre hombres y mujeres tuviera que combinarse con la sexualidad o con los sentimientos, o con ambos. Es a partir de este último tipo de fusión como, desde los siglos XI y XII, en los castillos de la alta aristocracia y las comunidades urbanas de las villas y ciudades evolucionó el modelo común de «familia» europea, el cual por lo regular comprendía una casa residencial de tres generaciones de parientes más los criados residentes.

La amplificación de la misoginia

Durante y después del siglo XII, apareció todo un catálogo de frases y percepciones misóginas encontradas en la filosofía de Aristóteles[33]. Santo Tomás de Aquino, que en absoluto era un ginecófobo, insistía en que las mujeres estaban en estado de «sometimiento económico y civil»[34] a los hombres, y asignaba a los hombres la misión de gobernar a las mujeres como sus esposas, hijas o dependientes femeninas solteras. La opi-

[33] Aristóteles, *De la generación de los animales*, 728a8.

[34] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, cap. III/123, en ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 2, Stuttgart, 1980, p. 101. Santo Tomás, *Summa theologiae*, I, qu. 92, at. 3, *ibid.*, p. 321. En el siglo XIV, articuló argumentos similares F. Barbaro, «De re uxoria liber», ed. de A. Gnesotto, en *Atti e memorie della Reale Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova* CCCLXXV (1915-1916), p. 87.

nión de santo Tomás la amplificaron otras afirmaciones peyorativas, como la de que las mujeres –conforme a una frase de la Primera Epístola de san Pedro[35]– debían considerarse los «vasos más débiles», pues su misión de portadoras de los futuros hijos dependía de la provisión de esperma masculino. Santo Tomás seguía a su erudito maestro san Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) en el desarrollo de la definición boeciana de la mujer como el «hombre imperfecto o contingente». Esta afirmación reflejaba una burda teoría biológica de la época según la cual las mujeres parían hijas cuando el acto de generación de hijos había sido interceptado por alguna dificultad orgánica en la madre o influencias adversas del exterior, como una excesiva humedad del aire u otras condiciones climáticas desfavorables[36]. Se desarrollaba en otra teoría según la cual a las mujeres, en cuanto «hombres imperfectos», se las consideraba más débiles que los hombres en fuerza física y por naturaleza defectuosas, dado que eran incapaces de procesar la sangre para convertirla en esperma. Por tanto, concluía filosóficamente santo Tomás, las mujeres tenían que ser gobernadas por los hombres, confinadas a la casa y protegidas en el hogar contra las malignas influencias del exterior con el presunto propósito de proteger su propia seguridad, virtud y dignidad[37]. Ni que decir tiene que, en la práctica cotidiana, tal «gobierno» se convirtió probablemente en la aplicación de la violencia física contra las mujeres, como a comienzos del siglo XV señalaba Christine de Pizan (*ca.* 1365-1429/1430)[38].

Por otro lado, los señores reivindicaron para sí mismos el privilegio de tener relaciones a su propia discreción con sus criadas y las mujeres de la población campesina dependiente. Mientras que las relaciones sexuales extramaritales habían de considerarse una desgracia para las mujeres, los hombres tenían licencia para satisfacer lo que se justificaba como sus naturales apetitos sexuales. «Debería permitírseles a los hombres, pero no a las mujeres»[39] era la actitud dominante hacia el sexo extramarital, aunque ello se oponía a la norma patrística de que «al marido no le está permitido hacer lo que a la esposa no le está permitido hacer»[40].

Christine de Pizan describió algunos de los efectos que tales doctrinas eclesiásticas y sentencias misóginas estaban teniendo sobre las

---

[35] I Pedro 3, 7.

[36] San Alberto Magno, *Questiones super de animalibus*, lib. III, qu. 22, lib. V, qu. 4, en E. Filthaut Thomas (ed.), Albertus Magnus, *Opera*, vol., 12, Munster, 1955, pp. 135-136, 156. Santo Tomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. 92, ar. 1 (véase nota 34), p. 320. *Cfr.* A. M. Boecio, *Philosophiae consolatio*, cap. III/2, IV/7, ed. de L. Bieler, CCSL XCIV, Turnhout, 1984, pp. 38-39, 87.

[37] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* (véase nota 34), p. 101.

[38] Christine de Pizan (véase nota 8), parte I, cap. I-XI.

[39] Albrecht von Johansdorf, «Lieder», n.º 4, en *Des Minnesangs Frühling*, eds. de K. Lachmann y Moriz Haupt, reeditado por Friedrich Vogt, Carl von Kraus, 36.ª ed. de H. Moser, Helmut Tervooren, Stuttgart, 1977, p. 184.

[40] San Ambrosio, *De Abraham* (*PL* 14, col. 452).

mujeres. Por casualidad, les decía a sus lectores, sacó de una estantería un libro que, tras un examen detallado, resultó ser un *florilegium* de las negativas imágenes masculinas de las mujeres, compiladas, creía ella, a partir de las obras de autores ilustres. Inicialmente, se enfadó consigo misma por ser mujer, pues tendía a creer lo que las autoridades habían escrito. Pero al cabo de un rato de lectura, cambió de opinión, comenzó a denunciar tal misoginia como herética sobre la base de que la divinidad había creado a los hombres y a las mujeres iguales, y formuló preguntas críticas sobre la verdad de lo que había leído en el libro. Confiando en su propio juicio, empezó a destruir las imágenes misóginas. Acusó a los hombres de recurrir a una retórica misógina debido a sus propios vicios y emprendió la construcción de una ficticia ciudad de las damas a la que únicamente se iba a permitir el acceso a mujeres razonables y virtuosas. Estas mujeres razonables y virtuosas tenían que actuar como escudos protectores contra las continuas, infundadas y maliciosas alegaciones masculinas contra las mujeres, y exigirían, por consiguiente, la igualdad de trato para las personas de ambos sexos. Sin embargo, los criterios de razón y virtud establecidos por Christine la retrataban como una mujer aristócrata totalmente de acuerdo con el canon de normas y reglas por las que se regían las casas residenciales de los aristócratas tal como se habían desarrollado desde el siglo XI. En lugar de poner en cuestión la norma impuesta a las mujeres por los hombres, Christine no hacía más que criticar las exageraciones. Así, exigía igualdad de educación para hombres y mujeres como condición imprescindible para la razonabilidad y la virtuosidad. Sólo bajo esta condición podrían las mujeres, a su parecer, hacerse capaces de actuar de manera leal, prudente e inteligente, honorable, fiable y fiel, así como con caridad y justicia[41]. Christine, pues, produjo probablemente la primera crítica feminista de la dominación masculina sobre las mujeres, aunque sin desafiar en lo fundamental las normas por las que se regían las relaciones entre hombres y mujeres.

La casa residencial a partir de los siglos XI y XII

El proceso de transformación que estableció las casas residenciales no tuvo lugar de manera uniforme en todos los tipos de grupos familiares, ni ocurrió al mismo tiempo en toda Europa. Específicamente, a lo largo de la Edad Media algunos residuos de los grupos familiares extensos perduraron en la mayoría de los grupos familiares que constituían la población campesina rural. Entre los rasgos característicos de los grupos familiares rurales se contaba cierta continuidad de la doble ascendencia, de modo que, por ejemplo, incluso en el siglo XV Juana de

[41] Christine de Pizan (véase nota 8).

Arco pudo rastrear su ascendencia paterna y materna por igual[42]. Más aún, el empobrecimiento de la población campesina, creciente a lo largo de la Plena y Baja Edad Media, obstruyó la división del trabajo entre hombres y mujeres en el seno de la familia. Esto significaba que, por un lado, las campesinas, lo mismo que los campesinos, compartían su estatus como fuerza de trabajo dependiente, mientras que, por otro lado, las mujeres, además de las penalidades de la maternidad, estaban sometidas a las mismas austeras condiciones de vida que los hombres. La severidad de estas condiciones la reconocían los contemporáneos en el siglo XV, cuando Sir John Fortescue (*ca.* 1394-1476/1479), un teórico de la política y el gobierno, aconsejó al rey de Inglaterra otorgar a la población campesina aquel grado de decencia y de respetabilidad de su vida que les hiciera capaces de producir los rendimientos de las cosechas agrícolas que de ellos se esperaba que resultaran[43]. Finalmente, la servidumbre de los campesinos en la Europa bajomedieval y de comienzos de la Edad Moderna, salvo Escandinavia, tuvo como consecuencia que los matrimonios entre miembros de comunidades aldeanas pertenecientes a diferentes señoríos sólo fueran posible a condición de que los señores aprobaran los correspondientes contratos matrimoniales. Esta condición era necesaria porque el reasentamiento de mujeres de una comunidad aldeana bajo control de un señor en una comunidad aldeana gobernada por un señor diferente implicaba la reasignación de la fuerza de trabajo de la mujer; de manera que tales transferencias tenían que ser mutuas para que los señores las consideraran aceptables. En consecuencia, la población campesina tendía a contraer matrimonio en el seno de un muy escaso número de asentamientos, una práctica que condujo al establecimiento de redes de parentesco muy estrechamente trenzadas[44], que con frecuencia violaban las normas sobre la exogamia dictadas por la Iglesia. Estas redes familiares promovieron el principio de la doble ascendencia y permitieron la distribución de los tres aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres entre una gran cantidad de personas diferentes, de manera parecida a la práctica altomedieval.

En cambio, en la mayor parte de Europa, desde el siglo XI la aristocracia desarrolló sus propias convenciones sobre la sexualidad, los valores emocionales y las normas institucionales con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres. Ésta fue una de las consecuencias de la reclusión social y espacial de la alta aristocracia en castillos en lo alto de colinas desde los que se veían las comunidades de campesinos aldeanos bajo su mando. En términos sociales, ya en el siglo XI las fami-

---

[42] *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, ed. de P. Champion, vol. 2, Bibliothèque du XV^e siècle XXIII, París, 1920, p. 355.

[43] J. Fortescue, *The Governance of England*, ed. de C. Plummer, Oxford, 1885, pp. 116-156.

[44] Véase, por ejemplo, M. Mitterauer, *Ahnen und Heilige,* Múnich, 1993, p. 13.

lias patrilineales de tres generaciones abandonaron su costumbre previa de identificarse con grupos de antepasados a partir de un ancestro prominente y comenzaron a constituirse en casas residenciales en castillos situados en lo alto de colinas. Los nombres de los lugares en que fueron construidos estos castillos también se utilizaron como nombres de las familias que residían en ellos. Estos castillos constituían, asímismo, la manifestación visual de la reivindicación por parte de los aristócratas del gobierno sobre la tierra y las gentes de las zonas circundantes. Normalmente, los castillos tenían altas torres centrales, cuyo nombre, en Europa occidental, derivaba del latín vulgar *dominationem,* y apareció en francés antiguo e inglés medio como *donjon* (de ahí, en inglés moderno, *dungeon* [mazmorra, calabozo]). Estas casas de la alta aristocracia estaban al mando de un cabeza de familia residente en ellas. En cuanto miembros de la aristocracia, los cabezas de familia establecieron estrechos aunque competitivos vínculos entre sí y pudieron también ingresar en uniones regionales de caballeros, tales como la Sankt Jörgenschild en la Alemania meridional de la Baja Edad Media. Las mujeres estaban excluidas de estas uniones.

No todos los grupos familiares aristocráticos podían permitirse el estilo de vida de los caballeros. Muchos de los miembros de la baja aristocracia se establecieron como residentes en villas y ciudades, donde adoptaron modos «burgueses» de vida. Pero estos sincretismos no afectaron al ideal del aristócrata como el caballeresco señor residente en un castillo en lo alto de una colina. El ideal prevaleció a lo largo de la Edad Media. Las familias patrilineales de tres generaciones y residentes en castillos tenían que practicar la exogamia como norma matrimonial. Con el matrimonio las mujeres se veían, pues, transferidas a la familia de su marido a través del contrato matrimonial, y como todos los hijos varones tenían, hasta cierto punto, derecho a compartir la herencia, los cabezas de familia tenían que asegurarse de que la prole llevara su sangre. De ahí que en la alta aristocracia los maridos comenzaran a controlar estrictamente la conducta sexual de sus esposas, aunque en la baja aristocracia y entre los habitantes de villas y ciudades las mujeres eran más sociables. Una de las consecuencias fue la promulgación de una rigurosa prohibición de relaciones sexuales extramaritales por parte de las mujeres casadas. Si se las condenaba por adulterio, las mujeres casadas podían ser decapitadas, un destino que, por ejemplo, la duquesa María de Brabante, esposa del duque Luis II de Baviera (en el poder entre 1253-1294), corrió en 1256. Asimismo, a un hombre descubierto *in flagranti* manteniendo relaciones sexuales con una mujer casada podía matarlo el marido de ésta o ser gravemente castigado, normalmente con la castración[45].

[45] M. Paris, *Chronica Majora*, ed. de H. R. Luard, vol. 5, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores LVII, Londres, 1980; reimpr. Nueva York, 1965, p. 34.

Tal supervisión tuvo dos consecuencias principales: en primer lugar, que, a través del contrato matrimonial, las mujeres quedaban sometidas a la voluntad de sus maridos. De ahí que la alta aristocracia aceptara un tipo de relaciones entre hombres y mujeres según el cual las normas legales concernientes al matrimonio como institución pasaron a dominar las convenciones sexuales. Esto significaba que, en estas casas aristocráticas, se esperaba que la sexualidad quedara confinada a las relaciones de por vida en las «sociedades» establecidas entre los maridos y sus esposas, como en el siglo XIII dijo santo Tomás de Aquino[46]. Aunque santo Tomás argumentaba que, puesto que Eva había sido creada de una costilla de Adán y no de su cabeza ni de sus pies, a las mujeres no se las había de considerar ni como amas ni como esclavas de los hombres[47]; es más, aunque las mujeres conservaron posiciones de respeto en cuanto esposas de reyes, como hizo Leonor de Aquitania (*ca.* 1127-1204), si conseguían mantener sus propias relaciones con el mundo exterior y llegaban a ostentar puestos de mando, la imposición de la igualdad legal y moral entre hombres y mujeres en una «sociedad» matrimonial ni impidió ni podía impedir el abrupto declive de la posición social y política de las mujeres en las casas aristocráticas[48], pues fueran cuales fuesen los derechos y privilegios que pudieran tener, por lo regular sólo podían recibirlos por las posiciones de los cabezas de familia. La segunda consecuencia fue que, en los confines del estrecho mundo de los castillos en lo alto de colinas, los derechos, los privilegios, la riqueza y los gustos y capacidades personales de cada miembro de la casa alcanzaban un grado constantemente creciente de importancia para la pareja matrimonial, lo mismo que para sus hijos. Pues los hijos, sus padres y algunos abuelos, mientras vivían, se convirtieron en puntos focales de las relaciones personales, y eran, por consiguiente, los factores en torno a los cuales se formaban sus propias personalidades, de mucha más importancia que el impacto de los parientes no residentes. Asimismo, para los hombres y mujeres adultos las características personales de sus cónyuges tuvieron una incidencia cada vez mayor en sus vidas y crearon un sentido de la individualidad por el que lo que constituía al individuo en cuanto persona pasó a considerarse como más poderoso que los variopintos papeles y cometidos que las personas desempeñaban o podían desempeñar en cuanto miembros de los extensos grupos familiares de doble ascendencia durante la Alta Edad Media.

---

[46] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, qu. 105, ar. 4 (véase nota 34), p. 506.

[47] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II/1, qu. 92, ar. 3 (véase nota 34), p. 321.

[48] Asser (véase nota 5), cap. 13, p. 11, observó que, en el siglo IX, había una distinción radical de rango entre el rey y la esposa del rey. Pero esta explicación reflejaba una situación excepcional que en el siglo X ya había cambiado. Incluso en el siglo IX, en Wessex era excepcional, como puede verse en el destino de Judith, hija de Carlos el Calvo, sucesivamente esposa de los reyes Aethelwulf y Athelbald de Wessex, y primera esposa de un rey de Wessex consagrada como reina.

Sin embargo, una de las características del pequeño mundo de las casas aristocráticas era que las emociones no eran necesariamente una parte constitutiva de la vida matrimonial habitual, aunque sí fueran el tema de buena parte de la literatura cortesana de los siglos XII y XIII. En esta literatura fueron varios los géneros literarios que florecieron, a saber, la lírica amorosa, la épica, así como los tratados teóricos sobre el *ars amandi,* el arte de amar. En los textos de esta literatura amorosa, las emociones en las relaciones entre hombres y mujeres eran tratadas como un caso de *curialitas,* lo cual implicaba un conjunto de normas sociales inherentes y constitutivas de la vida en los castillos residenciales situados en lo alto de colinas, a los que se llamaba las «cortes» de la alta aristocracia. De aquí que, aunque las emociones se percibieran como principalmente condicionadas por las vicisitudes de los gustos y aversiones de los individuos enamorados, estaban, no obstante, sometidas a ciertos principios normativos.

Uno de estos principios normativos, recogidos literariamente, era la obligación que un hombre tenía de servir a una mujer como la *domina* (la señora) en pro de su propia mejora moral, y a cambio del «amor» de la mujer. Esta obligación constituyó el motivo de fondo de una gran cantidad de las «aventuras» en que la literatura del amor cortés consistía. Tradicionalmente se ha entendido que la obligación de los caballeros cortesanos al servicio de una dama por amor era una ficción poética con poco o nada que ver con la vida cotidiana real. Pero con frecuencia se ha pasado por alto que el individualismo inherente a estas relaciones emocionales entre hombres y mujeres se ajustaba exactamente a las normas por las que se regía la vida matrimonial de los aristócratas, pues centraba la totalidad de las relaciones entre hombres y mujeres exclusivamente en dos individuos de distinto sexo. De ahí que la literatura del amor cortés, con sus exigencias morales de devoción total, reflejara las normas institucionales y convenciones sexuales de la vida matrimonial de los aristócratas, a pesar de que lo que en la literatura se describía como una obligación de los hombres para con las mujeres fuera, en la vida cotidiana en los castillos situados en lo alto de colinas, una obligación de las mujeres para con los hombres.

Que el amor cortés era el contramodelo de la vida matrimonial pueden, además, atestiguarlo las *artes amandi.* El autor, probablemente francés, del tratado latino de finales del siglo XII *De amore,* que se da a sí mismo el nombre de Andreas Capellanus, hizo explícito que el amor cortés y el matrimonio eran mutuamente incompatibles. Andreas describía el matrimonio como regido por las normas del derecho y la obediencia, aunque reconocía que de él podía resultar también cierto afecto; pero elogiaba el amor en cuanto regido por las emociones libres y controlado solamente por la igualdad de la atracción mutua. De manera característica, esta descripción adoptó la forma de un juicio, probable-

mente ficticio, al que se sometió a una condesa de Champagne, supuestamente fechado el 1 de mayo de 1174. En este juicio, la condesa es acusada de haber regulado que «el amor no puede desplegar sus poderes entre marido y mujer porque las relaciones entre éstos se rigen por las leyes y no pueden fomentar la mejora moral ni del esposo ni de la esposa». En un juicio similar, probablemente también ficticio, la vizcondesa de Narbona fue incluso más lejos al declarar que «un matrimonio recientemente consumado no acaba con una relación amorosa anterior». Andreas añadía su propia conclusión de que «el matrimonio no es razón suficiente para renunciar al amor»[49]. Probablemente, el estilo literario de estos juicios ficticios derivaba de los juegos cortesanos en los que se escenificaban parodias de procesamientos, normalmente con mujeres en el papel de jueces.

El amor cortés podía incluir, pero no necesariamente, las relaciones sexuales. Si las relaciones sexuales se incluían y uno de los enamorados estaba casado, el amor cortés era clara y reconocidamente adúltero[50]; por lo demás, la combinación de la sexualidad y las emociones sólo se consideraba posible entre parejas no casadas, como amigos enamorados. Los cuadros que muestran escenas amorosas privadas presentan a un hombre tocando el pecho de una mujer como un signo de intimidad y afecto. Las descripciones literarias de escenas amorosas presentaban el beso como una expresión de las emociones[51]. En un género textual diferente y un grupo social diferente, las teorías del *ars amandi* aristocrático las confirmó hábilmente la correspondencia posiblemente ficticia entre Abelardo (1079-1142) y Eloísa (1100-1164). En su primera carta, a Eloísa se le hace escribir a Abelardo: «Aunque el nombre de esposa parezca más santo y gratificante, el nombre de amiga me ha sido siempre más dulce... O, si no lo consideras demasiado indecoroso, el nombre de concubina o prostituta». En su propia *Historia calamitatum*, Abelardo confirmó de nuevo que Eloísa, tras haber alumbrado a su hijo, se negó a casarse porque no quería verse atada a él por las restricciones contractuales del matrimonio[52]. No puede expresarse de un modo más

---

[49] Andreas Capellanes, *De amore libri tres*, Libro I, cap. VI/F (Epistola remissa a comitissa Campaniae), Libro II, cap. VI/8, ed. de E. Trojel, 2.ª ed., Copenhague, 1892; reimpr. ed. de W. Bulst, Múnich, 1972, pp. 153-154, 280.

[50] El adulterio no ocupa una posición prominente en la literatura amorosa medieval. Pero véase el poema satírico de Der Stricker «Der Minnesänger», en *Die Kleindichtung des Strickers*, vol. 5, ed. de U. Müller, Fritz Hundsnurscher, Cornelius Sommer, Göppinger Arbeiten zur Germanistik CVII, 5, Göppingen, 1978, n.º 146, pp. 83-97.

[51] Maestro E. S.: *Una pareja de enamorados, ca.* 1640. Viena, Graphische Sammlung Albertina: *Sir Gawain y el Caballero Verde*, vv. 1758, 1794-1796, ed. de I. Gollancz, Early English Text Society, original Series CCX, Londres, 1940; reimpr. Londres, Nueva York, Toronto, 1966, pp. 65, 67.

[52] J. T. Muckle (ed.), «Abelard's Letter of Consolidation to a Friend (*Historia Calamitatum*)», *Mediaeval Studies* XII (1950), p. 189. Muckel (ed.), «Litterae Heloisae», *Mediaeval Studies* XV (1953), 1.ª carta, p. 71.

dramático la contradicción entre institucionalidad y emociones en las relaciones entre hombres y mujeres. En resumen, a partir de los siglos XI y XII la literatura sobre el amor cortés no contradecía –ni se suponía que lo hiciera– la decadencia general de la posición de las aristócratas frente a los hombres. Por el contrario, confirma que, en la aristocracia, las relaciones entre hombres y mujeres habían pasado a percibirse como un conjunto de relaciones entre dos individuos desiguales de sexo opuesto.

En las villas y ciudades, las familias «burguesas» se ajustaban a algunos, pero no a todos, los principios de la estructura familiar aristocrática. Había tres diferencias significativas. En primer lugar, mientras que ambos tipos de familia compartían la característica común de que fundían los aspectos de la sexualidad y del carácter institucional de las relaciones entre hombres y mujeres, y mientras que ambos centraban estas relaciones en los vínculos entre personas del sexo opuesto que habitaban casas residenciales, el tipo «burgués» de familia también integraba el aspecto emocional. En el siglo XIV, se hizo costumbre entre los comerciantes escribir cartas privadas. A través de estas cartas, los comerciantes se comunicaban con sus esposas mientras estaban en viaje de negocios. No era raro que en estas cartas se incluyeran declaraciones de amor y expresiones de cariño. La presencia en estas cartas de un tono afectivo muestra que, a diferencia de la aristocracia, las familias «burguesas» daban por descontado que los cónyuges debían estar unidos por el amor[53]. La integración de las emociones en la vida matrimonial «burguesa» pudo deberse al hecho de que los residentes de las comunidades urbanas en las villas y ciudades normalmente llegaban como personas desarraigadas que habían cortado los lazos con sus grupos familiares extensos en las zonas rurales o habían sido desheredados por éstos. De ahí que estos pobladores recién inmigrados se vieran inducidos a desarrollar a partir de la nada nuevas familias que podían basarse en nuevos principios de organización doméstica. Los más ricos de estos cabezas de familia podían también ostentar poder político en las villas y ciudades gracias a su aportación dineraria, al ejercicio de altos cargos o a su destreza militar. Sin embargo, estos poderes sólo podían ejercerse en el marco de las estructuras institucionales establecidas en las villas y ciudades.

En segundo lugar, confinada en los estrechos límites de las densamente pobladas villas y ciudades amuralladas, la familia «burguesa» era más propensa que la familia aristocrática al establecimiento de redes sociales interfamiliares; este último rasgo lo prueban los gremios de

[53] Véase, por ejemplo, A. Hartmann (ed.), *Die Amerbachkorrespondenz*, n.° 214, 234, vol. 1 (Basilea, 1942), pp. 201-202, 220-221. Para otras referencias, véase M. Beer, *Eltern und Kinder des späten Mitteralters in ihren Briefen*, Nürnberger Werkstücke zur Stadt-und Landesgeschichte XLIV, Neustadt/Aisch, 1990.

comerciantes y artesanos en los que los cabezas de familia se unían. Las compañías y los gremios «burgueses» restringieron, pero no abolieron, la competencia entre comerciantes y artesanos rivales. Como las familias «burguesas» sólo podían prosperar si tenían éxito en la competencia con los comerciantes y artesanos rivales dentro de las mismas y entre diferentes villas y ciudades, la cooperación mutua de los miembros de la familia era esencial para que ésta continuara existiendo. De ahí que las posiciones y los papeles desempeñados por las mujeres fueran más importantes en las familias «burguesas» que en las aristocráticas.

En tercer lugar, se entendía que, en una familia «burguesa», el marido y la mujer habían de contribuir conjuntamente a los ingresos de la familia. Esta práctica llevó al surgimiento de un sentido de la cooperación entre los cónyuges que permitió a las mujeres intervenir en una amplia esfera de actividades mercantiles autónomas y mantener interacciones sociales autónomas dentro de las villas y ciudades. Las mayores independencia financiera y autonomía social de las mujeres «burguesas», por comparación con las familias aristocráticas, restringieron, pero no abolieron, la estructura androcrática que por doquier impregnaba a las familias bajo las sanciones de la Iglesia. Pero, aunque en las villas y ciudades los cabezas de familia solían ser los maridos, dependían de la predisposición de sus mujeres a cooperar más que los miembros masculinos de la aristocracia terrateniente.

Mientras que estas observaciones pueden no ser más que conjeturas con respecto a la mayor parte de los siglos XI y XII, los tratados morales y educativos abundan en pruebas por lo que se refiere a los siglos XIV y XV[54]. Estas pruebas muestran que para entonces la integración «burguesa» de los tres aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres ya había sido aceptada como la base sobre la que podían formularse los principios normativos de que los cónyuges debían estar unidos por el amor y de que ambos padres debían dedicarse a la educación de sus hijos. Sin embargo, la práctica cotidiana podía oponerse, y con frecuencia se oponía, a estos principios. Lo mismo que las mujeres aristócratas, las mujeres «burguesas» siguieron siendo víctimas de invectivas misóginas. El retrato imaginario del mundo urbano florentino trazado por Giovanni Boccaccio en el siglo XIV está lleno de mujeres sexualmente exigentes y políticamente activas[55]. De ahí que, en esa época, fuera posible presentar a las mujeres «burguesas» –siquiera sólo en la ficción literaria– como activas dentro y fuera de sus hogares. Pero, ya a finales de ese mismo siglo, e incluso más aún en los siglos siguientes, las *Novellae* de Boccaccio se utilizaron como la fuente proverbial de innumerables referencias

[54] L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Neu Watkins (ed.), *The Family in Renaissance Florence*, Columbia, S. C., 1969.

[55] G. Boccaccio, *Decamerón*, editio princeps, Venecia, 1492.

a casos de lujuria sexual femenina supuestamente insaciable y decadente, en combinación con la aparente necesidad de someterlas al control y el poder de los hombres[56].

Conclusión

La historia conceptual de las relaciones entre hombres y mujeres muestra una continua decadencia en la posición de las mujeres frente a los hombres durante la Edad Media a partir del siglo VIII. Mientras los grupos familiares extensos fueron capaces de mantener sus posiciones de poder en cuanto grupos que transmitían tradiciones, conservaban normas e imponían reglas, la posición de las mujeres vino determinada por la posición que el grupo familiar al que pertenecían pudiera ocupar en sus relaciones con otros grupos familiares. En el seno de sus grupos familiares, las mujeres podían actuar como transmisoras de sus propias tradiciones y tenían plenos derechos a la tenencia y la herencia de tierras. Las mujeres aparecían como gobernantes e influyentes en la toma de decisiones políticas. En la Iglesia la posición de las mujeres estaba en plano de igualdad con la de los hombres en los monasterios y se las veneraba como santas no con menor frecuencia que a los hombres. Los tres aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres, a saber, el sexual, el emocional y el institucional, podían, pero no tenían que concentrarse en las mismas personas, las cuales podían integrarse en redes más amplias de relaciones interpersonales dentro y fuera de sus grupos familiares.

A finales del siglo VII, la Iglesia católica comenzó a imponer sus propias normas sobre el matrimonio y sobre la determinación de la legitimidad de la ascendencia en Europa más allá de los confines del Imperio romano de la Antigüedad. La gradual entrada en vigor de estas normas sometió a las mujeres a una vigilancia más rigurosa por parte de las instituciones eclesiásticas que a los hombres, y constituyó una importante fuente para la retórica misógina. Factores colaterales, como la decadencia de los grupos familiares y la declinante posición de las mujeres en las instituciones eclesiásticas, salvo en los conventos, tuvieron como consecuencia que en el siglo X las mujeres sujetas al poder de los hombres fueran más numerosas que en la Alta Edad Media y tuvieran que definir sus propios estatus e identidades por mediación de sus maridos y padres. Este proceso fue muy rápido en la aristocracia, donde los hombres trataban de controlar las actividades y la conducta de sus esposas e hijas

[56] Véase, entre muchos, *Le menagier de Paris: Traité de morale et d'œconomie domestique composé vers 1393 par un bourgeois Parisien*, vol. 1, París, 1847 (reimpr. Ginebra, 1982), pp. 125-128. B. Castiglione, *El cortesano,* Venecia, 1528 (versión inglesa, *Book of the Courtier,* Londres, 1561, pp. 66 [reimpr. Tudor Translations, I, 23, Nueva York, 1867]).

muy rígidamente. En la aristocracia, la institucionalidad y la sexualidad en cuanto aspectos de las relaciones entre hombres y mujeres se combinaban y centraban en la misma pareja de cónyuges. En lo sucesivo, las aristócratas casadas tuvieron que limitar sus actividades a la esfera privada de la casa residencial y se esperaba de ellas que fueran fieles a sus maridos en el terreno sexual, cariñosas en el terreno emocional y un apoyo en los terrenos social y económico. A la inversa, los hombres mantenían las relaciones de la casa residencial con el mundo exterior y tenían un grado de libertad sexual, emocional y social, así como de independencia económica, que con frecuencia negaban a sus esposas.

El proceso fue muy lento en el mundo campesino, donde el sufrimiento fue algo común a ambos sexos. Solamente en las familias «burguesas» se tomó un camino intermedio que hizo posible la integración de lo emocional y permitió a las mujeres desarrollar un cierto grado de independencia, principalmente en el terreno económico.

SEGUNDA PARTE

ACCIÓN

INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde los escritos de los moralistas del siglo XVIII[1], las consideraciones teóricas europeas sobre el concepto de acción se basan en las ideas de Aristóteles sobre la causalidad. La principal razón en apoyo de este tipo de conceptualización ha sido que, conforme al concepto dominante de racionalidad, la acción se ha entendido como un medio para un fin, más que como un proceso. La conclusión, argumentada por Max Weber (1864-1920), ha sido que sólo la acción racionalmente orientada a un fin puede identificarse como una acción racional *per se*[2]. Sin embargo, pese a la aceptación de la ecuación weberiana entre la racionalidad de la acción y la instrumentalidad de la acción por parte de teóricos posteriores[3], su aceptabilidad es consecuencia de ciertos cambios en la historia conceptual de la acción en Europa, que pueden exponerse en tres pasos. En primer lugar, la acción se describirá en su impacto de interconexión sobre el mundo de las realidades tangibles, representado por la producción y la distribución; aquí el cambio en la producción y la distribución se analizará bajo los aspectos de la aparición de la orientación racional de la acción hacia un fin y la deslocalización de los mercados. En segundo lugar, la acción se describirá en su perturbador impacto con respecto al mundo de las realidades tangibles, representado por la guerra; aquí el cambio en la definición de los objetivos bélicos se analizará como un proceso desde la orientación a la estabilidad hasta la concentración en el fomento del cambio por medio de la guerra. En tercer lugar,

---

[1] C. Wolf, *Psychologia empirica,* Fráncfort, Leipzig, 1738, pp. 716-719 (reimpr. ed. J. Ecole, Wolff, *Gesammelte Werke,* parte II, vol. 5 [Hildesheim, Nueva York, 1968]).

[2] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], 5.ª ed., 14.ª-18.ª impresión, Tubinga, 1980, p. 331.

[3] T. Parsons, *The Structure of Social Action,* Glencoe, 1949, pp. 44-45. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], vol. 1, Fráncfort, ⁴1987, pp. 126-128.

la acción se describirá en su impacto ordenador sobre el mundo de las realidades intangibles, representado por el mundo del pensamiento; aquí el cambio se analizará como la transformación del pensamiento desde un proceso de interconexión entre conceptos sintéticos hasta un proceso de aislamiento de los conceptos con respecto a sus contextos.

Estas descripciones y análisis partirán de las siguientes cuestiones: en el caso de la producción y la distribución, consideraré la acción como un proceso por el cual podemos investigar cómo se llevaron a cabo las acciones; en el caso de la guerra, examinaré la acción en el contexto de la orientación hacia objetivos con el propósito de investigar con qué fines se llevaron a cabo las acciones; en el caso del pensamiento, investigaré la definibilidad de la acción a fin de averiguar qué se entendía por acción. De este modo, historizaré conceptos por lo común considerados como pertenecientes a la economía, la ciencia militar y la epistemología.

VI

ACCIÓN I: PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Entrez dans la bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours; vous y voyez resemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien tratent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donne le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute.*
Voltaire

Las conceptualizaciones weberianas de la acción han servido de base a gran parte de la teorización contemporánea sobre el comercio en cuanto acción y los comerciantes en cuanto actores. Sin embargo, considerar el comercio como un caso de acción racionalmente orientada a un fin se hace problemático si no se revisan las formas no europeas y europeas tempranas de comercio. El intelectual que primero y principalmente se dedicó a este trabajo fue Karl Polanyi (1886-1964).

Introducción: las formas de comercio según Polanyi y su teoría de los «puertos comerciales»

A pesar de la abundancia de categorías taxonómicas que se han propuesto para describir y analizar los procesos de cambio en la historia económica, el trabajo de Polanyi sobre las formas históricas de comercio representa la superposición retrospectiva sobre el pasado de la concentración weberiana en la instrumentalidad de la acción racionalmente orientada a un fin como la única forma de acción racional. Ba-

* «Entrad en la bolsa de Londres, un lugar más respetable que la mayoría de las cortes; allí veréis a los diputados de todas las naciones reunidos en pro del beneficio común de los hombres. Allí el judío, el musulmán y el cristiano tratan entre sí como si fueran de la misma religión y no se da el nombre de infiel a nadie, salvo a los que se declaran en bancarrota.» *[N. de los T.]*

sándose en esta opinión, Polanyi redujo la significación interpretativa de sus categorías descriptivas y analíticas para la observación de los cambios en el pasado más remoto. Por ejemplo, Polanyi concentró sus teorías en el comercio a larga distancia de productos de lujo, el cual suponía que representaba la clase más sofisticada de comercio en cuanto acción racionalmente orientada a un fin[4]. Pero este enfoque es demasiado limitado por dos razones: en primer lugar, la distinción retrospectiva entre comercio doméstico y a larga distancia dista de ser evidente, dada, en concreto, la condición de que como sucedía en la Europa altomedieval los grupos no demarcaban las áreas de sus asentamientos sino con vagas y equívocas fronteras; en segundo lugar, la concentración de Polanyi en el comercio a larga distancia aísla el comercio en cuanto la acción de la distribución de bienes procedentes de la acción de la producción especializada de bienes, a pesar de que ambos tipos de acción pueden guardar estrechas correspondencias.

Estas observaciones principales son necesarias para una evaluación crítica de la aplicabilidad a la historia de la taxonomía propuesta por Polanyi. Él distinguía tres «formas» de comercio a larga distancia –la reciprocidad, la redistribución y el intercambio–, las cuales concebía sin excepción como los tipos ideales, a la manera weberiana. Esto significaba que Polanyi no dispuso estas formas de comercio en una secuencia temporal, como una historia del comercio, sino más bien como una tipología cuyas partes, para él, no siempre tenían que aparecer separadas entre sí (aunque Polanyi se sirviera de estas formas de comercio como marcadores cronológicos).

Según Polanyi, la reciprocidad es el canje o trueque de bienes considerados de igual valor. De ahí que la reciprocidad no requiera de instituciones reguladoras ni de códigos normativos más sofisticados que lo que puede encerrarse en el principio del *do-ut-des*. En cambio, Polanyi consideraba la redistribución como una forma de comercio que implicaba centros políticos arquitectónicamente manifiestos, en los que los productos de lujo se adquirían con el propósito de apoyar a la clientela de los gobernantes. Aquí se requería una estructura institucional basada en la tasación, por medio de la cual pudiera efectuarse el pago de bienes de lujo que, a su vez, se requerían para comprar los servicios de la clientela de los gobernantes. Sin embargo, Polanyi creía que en ninguna de estas «formas» de comercio se agotaba el espectro de los «elementos del mercado», a saber, el sitio, los productos, los oferentes, los demandantes, el arancel y la ley, así como las equivalencias, los cuales para él constituían la tercera «forma» de comercio, a saber, el intercambio. Él sostenía que la combinación de estos «elementos del mer-

[4] K. Polanyi, «The Economy as Instituted Process», en Polanyi, M. Arensberg y H. W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires,* Nueva York, 1957, pp. 245-270.

cado» hasta convertirse en el intercambio no se desarrolló sino relativamente tarde y absorbió las funciones nucleares de la reciprocidad y la redistribución sin reemplazarlas por completo.

La taxonomía de Polanyi de las «formas» de comercio estribaba en su definición del comercio como el intercambio y el transporte pacíficos de bienes por parte de los comerciantes sobre la base de acuerdos bilaterales. Bajo esta condición, el logro de los objetivos del comercio requería la existencia de ciertos sitios en los que los bienes pudieran intercambiarse, como en un mercado. Pero la existencia de mercados Polanyi la negaba para la reciprocidad y la redistribución. Por el contrario, llegó a la conclusión de que los centros destinados al intercambio de productos comerciales bajo los auspicios de la reciprocidad y la redistribución eran «puertos comerciales» deshabitados, políticamente amorfos y remotamente ubicados, o lugares neutrales en los que los compradores y vendedores locales se encontraban con los comerciantes a larga distancia en ocasiones más o menos regulares y sin interferir mucho los unos en los asuntos de los otros[5].

Es precisamente en este punto donde las opiniones de Polanyi se vuelven irreconciliables con las pruebas empíricas procedentes de la Europa altomedieval. Pues, a diferencia de los «puertos comerciales» de Polanyi, la mayoría de los centros comerciales recientemente fundados en la Europa occidental hacia finales del siglo VII estaban habitados por agricultores, por fabricantes de productos para el consumo local, así como por comerciantes. Estos centros comerciales, como Quentovic y Dorestad en el reino de los francos, Duisburgo en el bajo Rin, en un área posiblemente bajo control frisio, Haithabu en el reino de los daneses, Lundemwic (al oeste de las murallas del Londres romano) en el reino de Essex o Hamwih / Southampton en Wessex, eran manifestaciones de la activa administración territorial bajo la égida de un gobernante residente en las proximidades, y estaban administrativa y económicamente interconectados con sus respectivos territorios interiores[6].

Al parecer, en estos centros comerciales las tres formas de comercio de Polanyi no sólo coexistían ya unas junto a las otras, sino que, lo que es más importante, la producción y la distribución formaban una red estrechamente entretejida de interacciones, lo cual implicaba que el comercio local y a larga distancia eran difíciles de separar de la producción. Asimismo, no todas las acciones llevadas a cabo en estos centros comerciales estaban racionalmente orientadas a un fin, pues en algunos de estos lugares las actividades comerciales, incluido el empleo de di-

[5] K. Polanyi, «Ports of Trade in Early Societies», *Journal of Economic History* XXIII (1963), pp. 30-45.

[6] R. Hodges y B. Hobley (eds.), *The Rebirth of Town in the West, A. D. 700-1050*, Council for British Archaelogy, Research Report LXVIII, Londres, 1988.

nero para las transacciones, se llevaban a cabo simultáneamente con prácticas de acaparamiento de dinero y con cultos religiosos. Estas observaciones parecen confirmar que, contrariamente a lo supuesto por Polanyi, las acciones llevadas a cabo en estos centros comerciales no eran primordialmente instrumentos para el logro de objetivos preconcebidos, sino procesos con un valor en sí mismos.

A fin de describir la transformación de la acción comercial, nos centraremos en la sucesiva aparición en Europa, primero, del comercio como una forma reticular de distribución de bienes en relación con la producción, y, segundo, de los mercados regulares en cuanto lugares organizados para el intercambio controlado.

La aparición del comercio como una acción reticular

Parece muy fácil describir los tipos dominantes de acción económica entre los grupos de colonos de finales de la época de las migraciones en los términos utilizados por Marshall D. Sahlins (n. 1930)[7] para aquello a lo que él se refería como la prosperidad de las formas autosuficientes de producción. A pesar de la irremediable escasez de fuentes para los siglos V e inmediatamente siguientes, existen suficientes pruebas arqueológicas de que las «áreas de asentamiento» *(Siedlungskammern)* de finales de la época de las migraciones eran en gran medida autosuficientes con respecto a las mercancías básicas allí donde superaron las vicisitudes de la época[8].

Estos asentamientos pueden describirse como «naturalmente» prósperos y, por tanto, no necesitados del comercio de mercancías cotidianas. Podemos suponer que esto era así porque la acción de producir bienes se ajustaba a los ciclos anuales y tenía como fin la provisión de mercancías para el consumo local entre sus productores. Esta suposición podemos apoyarla principalmente en la plétora de estilos locales que hasta finales del siglo VI se dieron en mercancías como la cerámica, específicamente urnas crematorias[9], y en la existencia en ciertas provincias de indumentaria local en la que, entre la población autóctona, prevalecían estilos de confección definibles[10]. Un último indicio, indirecto, es el he-

---

[7] M. D. Sahlins, *Stone Age Economics,* Chicago, 1972.

[8] Para una descripción de tales áreas de asentamiento, véase W. Davies y H. Vierck, «The Contexts of Tribal Hidage», *Frühmitteltalterliche Studien* VIII (1974), mapa a continuación de la p. 288.

[9] Cfr. C. J. Arnold, «Territories and Leadership», en S. T. Driscoll y M. R. Nieke (eds.), *Power and Politics in Early Medieval Britain and Ireland,* Edimburgo, 1988, pp. 111-127. A. L. Meaney y S. Chadwick Hawkes, *Two Anglo-Saxon Cemeteries at Winnall,* Londres, 1970, p. 45.

[10] Cfr. H. Vierck, «Trachtenkunde und Trachtengeschichte in der Sachsen-Forschung», en Claus Ahrens (ed.), *Sachsen und Angelsachsen,* Hamburgo, 1978, pp. 231-270.

cho de que, al menos en un buen número de casos, los caminos romanos que habían constituido las principales vías de tráfico hasta el siglo IV, a partir del siglo V cayeron en desuso en zonas al norte de los Alpes y en Britania[11], pese a que algunas ciudades romanas continuaron operando allí como centros de producción y comercio hasta bien entrada la Alta Edad Media. Este último cambio sólo puede entenderse si se supone que hubo una reducción de la comunicación por tierra, incluida una disminución del comercio entre asentamientos lejanos.

Sin embargo, este cuadro de los asentamientos esencialmente autosuficientes de finales de la época de las migraciones está notablemente incompleto. Esto es así porque, en primer lugar, no hay necesidad de suponer que todos los asentamientos fueran siempre autosuficientes con respecto a todas las mercancías cotidianas, y, más aún, es imposible creer que, dentro de cada asentamiento, todas las casas fueran también autosuficientes. Esto último es imposible porque hay pruebas positivas de la existencia de artesanos especializados, entre los cuales los más prominentes eran los que trabajaban el metal. Evidentemente, las casas de estos artesanos especializados debían de abastecerlas de vituallas y otras mercancías necesarias otros miembros del asentamiento, los cuales debían de poder procurarse tales servicios con las ventas de sus propios productos. Por eso debemos suponer que, en aquella época, la producción era lo bastante especializada y diversificada como para obligar a unir la acción de distribución a la acción de producción, aunque quizá hubiera casos en los que la interconexión entre estas acciones se limitó a los asentamientos mismos. En cualquier caso, esto implica que, contrariamente a las opiniones desde hace mucho tiempo sostenidas por historiadores de la economía como Henri Pirenne (1862-1935) y antropólogos económicos como Karl Polanyi, necesariamente las economías agrarias no han podido prescindir del comercio. Por el contrario, debe suponerse que diversos modelos de comercio han constituido partes integrales de las economías agrarias.

En segundo lugar, parece haber pruebas de la existencia de trabajadores especializados en el metal a los que, a falta de una palabra mejor, podría llamárselos productores emigrantes. Un tipo de mercancía de metal precioso, un cierto tipo de broches, parece haberse difundido desde el norte al oeste de Europa a finales de la época de las migraciones con la ayuda de artesanos especializados que eran ellos mis-

---

[11] Esto puede inferirse de los terraplenes construidos sobre caminos romanos y de la disminución en la distribución de mercancías corrientes, como la cerámica. Cfr. D. Bonney, «Early Boundaries in Wessex», *Archaelogy and the Landscape Essays for Leslie Valentina Grinsell*, ed. de P. J. Fowler, Londres, 1972, pp. 168-186. B. H. St. J. O'Neil, «Grim's Bank, Padworth, Berkshire», *Antiquity* XXVII (1943), pp. 188-195. W. I. Roberts IV, *Romano-Saxon Pottery*, British Archaelogical Reports, British Series CVI, Oxford, 1982, pp. 1-11.

mos emigrantes, por ejemplo desde la parte central de Escandinavia hasta las Islas Británicas y quizás a otras partes de Europa[12].

De ahí que parezca haber existido un modelo de distribución por el cual lo que se trasladaba no eran los bienes producidos, sino los productores, o una técnica especializada de producción y un estilo. Una vez más, es inconcebible que tales productores emigrantes pudieran haber existido sin el apoyo de sus vecinos en los asentamientos en los que trabajaban. Por eso en el caso de la distribución de mercancías de uso cotidiano la producción autosuficiente no excluía la necesidad de comercio en el interior de un asentamiento y más allá de sus confines.

En tercer lugar, que modelos de la distribución de bienes existieron más allá de las fronteras de los asentamientos lo prueba también la presencia en las tumbas de muy valiosos bienes de lujo de remota procedencia, específicamente mercancías de metal orientales[13]. Algunos de estos bienes de lujo quizá se emplearon como reliquias antes de ser depositados en las tumbas; pero también pudieron haber sido adquiridos específicamente por personas pudientes como objetos de propiedad privada y haber seguido a sus dueños a la tumba. Parece, pues, que, hasta el siglo VII, fueron principalmente los comerciantes profesionales romanos o sirios quienes repartieron estos bienes de lujo por el mar Mediterráneo, y de ahí la preferencia en esta época por los bienes de lujo procedentes del área mediterránea oriental. Pero también había comerciantes profesionales que operaban por su cuenta o con apoyo de los reyes francos en zonas al este del reino de los francos, en las que quizá se vieron implicados en el comercio de esclavos[14]. Más aún, hay también fuentes escritas que muestran que en el siglo X estaban presentes en Occidente incluso bienes de lujo menos duraderos, como especias del Asia central y meridional. Éstas quizá fueron llevadas allí por diferentes rutas comerciales y por diferentes clases de comerciantes[15].

---

[12] Para un estudio de estas formas de producción, véase E. Bakka, «On the Beginning of Salin's Style in England», *Universitetet i Bergen Årbok*, Historisk Antikverisk Rekke III (1958), pp. 1-83.

[13] Cfr. C. J. Arnold, «Wealth and Social Structure: A Matter of Life and Death», en P. Rahtz, T. M. Dickinson y L. Watts (eds.), *Anglo-Saxon Cemeteries 1979*, British Archaeological Reports, British Series LXXXII, Oxford, 1980, pp. 81-142.

[14] Las crónicas del siglo VII que en el XVI se atribuyeron a un tal Fredegario contienen informaciones sobre un mercader llamado Samo que llegó a gobernar a los eslavos y murió hacia el 600 d.C. La crónica aclara que mientras Samo actuaba por su cuenta, el rey de los francos exigió compensaciones por los comerciantes asesinados durante las guerras que sostuvo con los eslavos. Esto implicaría que algunos comerciantes activos en esta zona sí recibían, de hecho, protección de los gobernantes. Véase *Chronicarum libri IV*, cap. IV/48, IV/68, en B. Krusch (ed.), *MGH SS rer. Merov.* 2, pp., 144-145, 154-155. La deducción puede confirmarla la capitular de Diedenhofen de Carlomagno, fechada en 805, cap. 7, donde a los comerciantes que operaban en el este de Europa se les prohíbe portar armas (*MGH Capit.*, vol. 1, ed. de A. Boretius, p. 123).

[15] Véase G. Jacob, *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, Quellen zur Volkskunde I, Berlín, 1927.

La existencia de bienes de lujo de procedencia remota en propiedad de una persona de, por ejemplo, el sur de las Islas Británicas durante el siglo V era una manifestación de la riqueza de su dueño e indicaba un grado de diferenciación social en los asentamientos que bastaba para permitir o necesitar indicadores de riqueza. En otras palabras, aunque en los asentamientos cuyos residentes vivían de la producción de subsistencia existiera la prosperidad «natural», esto no descarta la distribución desigual de la riqueza. En algunos casos, es posible que la riqueza no se empleara para la adquisición de bienes de lujo; en otros casos, como el que se describe en la epopeya de *Beowulf*, quizá se empleara con el fin de redistribuir beneficios entre clientes u otros dependientes a cambio de servicios[16]. En cualquier caso, los bienes de lujo sirvieron al propósito de convertir los indicadores de riqueza en indicadores de derechos y privilegios.

Estas formas de distribución de bienes de lujo dentro de la dominante producción agraria autosuficiente presuponen la existencia de asentamientos como hábitats establecidos sin más que la necesaria interacción con sus entornos. Por consiguiente, no construyeron una red de interconexiones de las que varios asentamientos tenían que depender a fin de poder continuar existiendo. En otras palabras, las formas de distribución de finales de la época de las migraciones eran fluidas, sujetas a las condiciones locales de oferta y demanda, y podían ser interrumpidas o canceladas en cualquier momento.

Más aún, hubo al menos un caso en el que, a pesar de todos los cambios, el carácter inestable de las interconexiones entre la producción y la distribución se mantuvo desde los tiempos tardorromanos hasta bien entrado el siglo XII. Éste fue el caso de las *gynaecaea*, o talleres de mujeres. Ya existentes en los *latifundia* de la Antigüedad tardía, están bien documentados en las capitulares de los siglos VIII y IX, así como en las fuentes narrativas del siglo XII y en los testimonios arqueológicos del siglo X[17]. Las *gynaecaea* eran lugares para la manufactura de prendas y otros atavíos en los que se empleaba sobre todo a mujeres jóvenes. Estaban ubicadas en el interior o cerca de residencias aristocráticas y villas reales, y producían primordialmente para el consumo local. Sin embargo, al menos en los siglos XI y XII, había vendedores ambulantes

---

[16] En el poema *Beowulf*, vv. 1193-205, 2172-6, ed. de F. Klaeber, 3.ª ed., Lexington, Mass., 1950, pp. 45-46, 81, se describían literariamente escenas de distribución de bienes de lujo.

[17] *MGH Capit.* 1, n.º 32, cap. 43, ed. de A. Boretius, p. 87 (*capitulaire de villis*). Hartmann von Aue, *Iwein*, vv. 6156-206, en ed. de E. Schwarz y H. von Aue, *Erec, Iwein: Text, Nacherzählung, Worterklärungen*, Darmstadt, 1967, pp. 510-512. P. Grimm, «Zwei bemerkenswerte Gebäude in der Pfalz Tilleda. Eine zweite Tuchmacherei», en *Prähistorische Zeitschrift* XLI (1963), p. 74. Grimm, «Neue Hausfunde in der Vorburg der Pfalz Tilleda», *Prähistorische Zeitschrift* XL (1962), pp. 220-251. A. Geijer, *Die Textilfunde*, Birka III, Estocolmo, 1938, pp. 19, 41-45.

o comerciantes al servicio de gobernantes o de los aristócratas terratenientes que distribuían productos excedentes. Los beneficios del comercio se añadían a la riqueza de los gobernantes y aristócratas, que no pagaban más que emolumentos mínimos a las trabajadoras. Sin embargo, entraba en la lógica bajo la cual estas manufacturas operaban que los productos que se sacaban se vendieran en el mercado sólo siempre y cuando fuera posible la producción excedente. De ahí que no se previera un suministro permanente de estos bienes comerciales, aunque había sectores de la economía que, a veces, podían organizarse con vistas al suministro básico.

Fuera de las zonas centrales del Imperio romano de la Antigüedad, a partir del paso del siglo VII al VIII una cierta transformación de estos fluidos modelos de distribución en un comercio reticular parece haberse producido en conexión con el inicio de formas territoriales de organización política, el comienzo de la jerarquización de grupos horizontalmente estratificados y la superposición de una administración eclesiástica centralizada. Aunque todos estos procesos estaban entonces justamente en sus albores, se beneficiaron de la aparición simultánea de formas reticulares de distribución mediante las cuales los asentamientos locales establecieron interconexiones en sistemas más amplios de grupos étnicamente definidos a los que se denominaba *gentes*[18]. Al mismo tiempo, los gobernantes de las *gentes* se aplicaron en el control de los recientemente aparecidos modelos de distribución a fin de proveer regímenes para la puesta en práctica de estos modelos de distribución. De ahí que la aparición del comercio a larga distancia en la Europa altomedieval fuera al mismo tiempo una condición y un resultado de la transformación de la organización política, social y religiosa a partir del siglo VIII.

La manifestación arquitectónica de la aparición del comercio a larga distancia como una acción reticular se produjo en los nuevos centros comerciales que se construyeron como asentamientos permanentes en los que los productores agrícolas y otros, así como los comerciantes locales, interactuaban con comerciantes a larga distancia bajo la autoridad de un gobernante. Parece, pues, que algunos de estos centros comerciales se fortificaron, como por ejemplo sucedió con Hamwih / Southampton en Wessex hacia 900, o tenían fortificaciones en sus proximidades, como las tenía Birka en Suecia. Más aún, estaban sujetos a la legisla-

[18] Un indicio indirecto de este proceso es la creciente atención dedicada por los gobernantes mercianos y francos a la construcción y el mantenimiento de puentes durante el siglo VIII. Véase *MGH Capit.* 1, n.° 91 (finales del siglo VIII), n.° 93, cap. 7 (*ca.* 787), n.° 94, cap. 9 (787), n.° 140, cap. 8 (818/19), n.° 141, cap. 7 (819), n.° 148, cap. 11 (832/5), ed. de A. Boretius, pp. 192, 197, 199, 288, 290, 301. Privilegio otorgado por el rey Aethelbald de Mercia a la abadía de Evesham, fechado en 716 d.C., en ed. W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum*, n.° 134, vol. 1, Londres, 1885; reimpr. Nueva York, 1964. Cfr. P. Hayes Sawyer, *Anglo-Saxon Charters,* Londres, 1968, n.° 83.

ción y la jurisdicción de los gobernantes por cuya voluntad y con cuyos medios se habían establecido, y, finalmente, estaban sistemáticamente interconectados con comerciantes a larga distancia forasteros que también se definían a sí mismos como miembros de las *gentes*. Estas *gentes* comerciantes se aplicaron en el control del comercio a larga distancia e interactuaban con comerciantes locales en los centros comerciales, donde el suministro de bienes comerciales determinaba, según su disponibilidad, los términos del comercio. Una de las reglas del comercio local en los centros comerciales era que los comerciantes forasteros a larga distancia habían de someterse a un estricto control cuando realizaban negocios en o en los alrededores del centro comercial[19]. Un control tan estricto se consideraba necesario a fin de distinguir entre el negocio legal del comercio y el robo. En consecuencia, estos centros comerciales eran los lugares de encuentro entre los productores y distribuidores locales, por un lado, y los comerciantes forasteros, por otro. Como los comerciantes a larga distancia forasteros solían operar sin la protección de gobernantes establecidos, tenían que procurarse su propia seguridad y por tanto actuaban también como militares profesionales. Por lo general (y, a este respecto, Polanyi estaba en lo cierto), estos grupos especializados de comerciantes forasteros se definían como grupos políticos con una distinta tradición gentil propia, entre ellos los frisones, los daneses, los noruegos, los eslavos y los sembs[20]. Sus áreas preferidas de operación eran las líneas costeras del Mar del Norte y el Mar Báltico, a través de las cuales se establecieron conexiones con Asia central y occidental.

El interés en estas rutas marítimas se recogió en la versión en inglés antiguo del siglo IX de la historia del mundo escrita por Orosio (380/385-después de 416) a comienzos del siglo V. Los traductores insertaron dos informaciones proporcionadas por los comerciantes marítimos al rey Alfredo de Wessex a finales del siglo IX. Ambas informaciones se referían a la navegación marítima por lo que se consideraba como la por-

---

[19] *Laws of Ine*, cap. 25; 25, 1, en ed. de F. Liebermann, *Die Gesetzte der Angelsachsen*, vol. 1, Halle, 1903, p. 100. Las mismas leyes, cap. 23, 1, Liebermann, p. 98, también regulaban que una mitad de la reparación que se había de pagar por un forastero al que se hubiera matado tenía que ir a parar a las arcas del rey y la otra mitad a las de un grupo político, probablemente el grupo al que el forastero hubiera pertenecido como comerciante. La norma confirmaba que estos forasteros eran considerados primordialmente como miembros de grupos políticos y no como miembros de grupos familiares. Las pruebas del control de la producción y la distribución proceden también de los polípticos carolingios, principalmente del siglo IX. Véase D. Hägermann, K. Elmshäuser y A. Hedwig (eds.), *Das Polyptychon von Saint-Germain-des-Près. Studiensausgabe*, cap. V/110, Colonia, Weimar, Viena, 1993, p. 38, donde se menciona a un *mercator* como un colono de la aldea de Verrières, perteneciente a la abadía de Saint-Germain-des-Près.

[20] Adán de Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificorum*, cap. I/60, en B. Schmeidler (ed.), *MGH SS rer. Germ.* (2), p. 58. Rimbert, *Vita Anskarii*, cap. 19, en G. Waltz (ed.), *MGH SS rer Germ.* (55), pp. 39-46.

ción septentrional del océano *(okeanos)*. Un comerciante, cuyo nombre se dice ser Ohthere, daba detalles sobre la ruta desde el extremo norte del *ecumene*, en lo que hoy en día es probablemente el norte de Noruega, hasta las Islas Británicas en el oeste, mientras que la otra información, aportada por alguien llamado Wulfstan, describía la vía marítima de oeste a norte hasta un centro comercial llamado Truso, cerca de Elbing, en la costa meridional del Mar Báltico. Ambas informaciones coinciden en presentar una alternativa al Mar Mediterráneo como la ruta comercial hasta zonas muy al este del *ecumene*[21]. Estas experiencias se hicieron posteriormente visibles en un mapa del mundo de comienzos del siglo XI, procedente de las Islas Británicas y que presenta con gran detalle las rutas descritas por Ohthere y Wulfstan. El mapa delata su origen insular al asignar mucho más espacio a las Islas Británicas que a otras partes del *ecumene,* y es raro al dar mucho espacio a la ruta marítima oceánica que va de las Islas Británicas a Asia a través de los mares nórdicos y los sistemas fluviales del centro de Eurasia[22].

Durante esta época, el particular grupo social de los comerciantes profesionales de origen romano parece haber afrontado una severa competencia con los comerciantes forasteros «gentiles», lo cual significaba que las conexiones comerciales con el Mar Mediterráneo se redujeron en significación sin, no obstante, llegar a colapsarse por entero[23].

En resumen, durante el periodo entre los siglos V y VII, a finales del cual apareció el comercio en cuanto distribución reticular de los bienes, la mayor parte de la distribución estaba interconectada de modo innato con la producción. Las fuentes existentes no nos permiten especificar los fines y los medios asociados con las acciones de producción y distribución de bienes en esta época. Sin embargo, es difícil disociar este tipo de acción de las prácticas y creencias ctónicas de los agricultores de la Europa altomedieval, cuando al proceso de una acción se le da al menos la misma importancia que a los fines perseguidos, si no la prioridad sobre éstos. Estas prácticas y creencias parecen haberlas compartido los comerciantes «gentiles» que comenzaron a establecer redes comerciales hacia finales del siglo VII, pues sus carreras como comerciantes no tenían que ser de por vida y su comercio parecen haberlo concebido como una acción orientada al suministro. Por el contrario, podían volver a la vida campesina cuando lo desearan. Sin embargo, como estos comerciantes «gentiles» operaban sobre principios de comunicación oral, los detalles

---

[21] *The Old English Orosius*, cap. I/1, ed. de J. M. Bately, Early English Text Society, Supplementary Series VI, Londres, 1980, pp. 39-46.

[22] Londres, British Library, Mr Cotton Tiberius B V, fol. 65 verso.

[23] La *Vita Sancti Gerardi Aurillacensis*, escrita por Odón de Cluny a comienzos del siglo X, cap. I/7-8, 17-18 (*PL* 133, cols. 646-7, 633-4), documentó la presencia de comerciantes profesionales en Roma y Pavía en el cambio del siglo IX al X. Estos mercaderes comerciaban con importaciones de Oriente y Bizancio.

de su comportamiento en los negocios resultan desconocidos. No obstante, es posible concluir que incluso en el mundo predominantemente agrícola de la Europa altomedieval el comercio era una actividad normal que no difería fundamentalmente del concepto de acción compartido por la población campesina. Con todo, constituyó la tarea específica de los comerciantes «gentiles» forasteros interconectar los diversos centros comerciales a través de sus actividades y crear y mantener una red de relaciones comerciales que unió una cantidad sustancial de asentamientos y se extendió desde las partes más remotas de Europa occidental hasta el centro y el oeste de Asia, pasando por los mares nórdicos.

La aparición de los mercados regulares y la formación de los grupos contractuales de comerciantes profesionales

Sorprendentemente, los centros comerciales fundados a partir de finales del siglo VII fueron gradualmente decayendo entre los siglos IX y XII; algunos de ellos fueron incluso destruidos o abandonados. Hamwih / Southampton tuvo una población decreciente desde mediados del siglo IX y desapareció en el siglo X; Lundenwic cedió el paso a la vecina Lundenburh (dentro de las murallas romanas) hacia finales del siglo IX; Dorestad dejó de existir como centro comercial y fue abandonada en la misma época; Duisburgo fue reemplazada por el cercano centro de administración regia en Kaiserswerth durante el siglo XI; y Haithabu también se convirtió en un centro administrativo trasladado a la cercana Sleswig[24]. Nuevos lugares donde se celebraban ferias se fundaron más tierra adentro y heredaron las tareas de los anteriores centros comerciales, como Montreuil, que sucedió a Quentovic. Otros centros comerciales, principalmente a orillas del mar Báltico, quizá continuaron existiendo hasta la Plena Edad Media, aunque fueron los mercados costeros irregulares los que parece que cobraron prominencia, por ejemplo, en Gotland, durante el siglo XI[25]. Evidentemente, algunos cambios en el modelo comercial orientado al suministro hicieron de los centros comerciales altomedievales algo menos perentorio y condujeron a su decadencia a partir del siglo IX.

Durante los siglos IX, X y XI, este proceso es difícil de separar del proceso concurrente de la revolución agrícola que llevó a una impetuosa ética laboral agrícola, estimulada por los gobernantes, y, en último término, a un incremento de las ratios de rendimiento, la intensifi-

[24] Para monografías, véase Hodges y Hobley (véase nota 6). M. Ebert, *Truso,* Berlín, 1926. A. Vince, *Saxon London,* Londres, 1990, pp. 13-25.

[25] Véase B. Ambrosiani, «The Prehistory of Towns in Sweden», en Hodges y Hobley (véase nota 6), p. 64.

cación de la administración agrícola y el empleo de nuevas tecnologías, la mejora del tráfico y también a una extensión de las tierras de cultivo a expensas de los bosques.

La revolución agrícola de los siglos IX, X y XI comportó un excedente de ciertos productos agrícolas, como el centeno, que exigían una salida. También incrementó la demanda del comercio a larga distancia de bienes raros, como la sal y los metales. Dos tipos de salida se establecieron, uno la provisión de comestibles específicos para el entretenimiento en la curia del gobernante[26], y el otro el refuerzo de la comercialización de los productos agrícolas. El segundo se hizo reconocible en la variopinta legislación de los siglos IX, X y XI sobre el establecimiento y mantenimiento de centros comerciales, que pasaron a estar sometidos a las específicas regulaciones fiscales bajo la autoridad de los reyes (principalmente en Europa occidental) o del emperador y los señores en cuanto gobernantes territoriales (principalmente en el interior del Imperio)[27]. Estos mercados estuvieron operativos principalmente para el comercio interior y eran instituciones regularizadas o permanentes. Estos emplazamientos se desarrollaron con frecuencia hasta convertirse en lugares centrales, los más destacados en Inglaterra y en la zona del bajo Rin, donde muchos de los mercados de los siglos IX y X se convirtieron en los centros administrativos urbanos de los señoríos a partir de aproximadamente 1000 d.C. Los comerciantes que intercambiaban sus bienes en mercados regulares eran diferentes de las gentes que se reunían en los centros comerciales anteriores. Mientras que éstos habían sido los lugares de reunión donde los productores y los distribuidores locales se encontraban con los comerciantes forasteros, aquéllos fueron los lugares de reunión en los que se encontraban los artesanos y los productores locales junto a los clientes locales, aunque los comerciantes forasteros quizá también estuvieron presentes allí ocasionalmente. Algunos de estos mercados locales no tardaron en desarrollarse, hasta convertirse en centros para la producción y la distribución especializadas de productos diseñados para el consumo en cualquier lugar. El aspecto de la demanda en el comercio creció en importancia.

En la Europa occidental, los gobernantes territoriales, como los reyes de Inglaterra y Francia, que supervisaban el establecimiento de estos mercados regulares, crearon simultáneamente legislación sobre asuntos monetarios cuyo objetivo parece haber sido la puesta en vigor de medidas

---

[26] *Capitulaire de ville* (véase nota 17), cap. 70.

[27] Por ejemplo, la carta de privilegio otorgada por el rey Alfredo de Wessex y Aethelred, virrey de los mercianos, al obispo Waerfrith de Worcester, 889 d.C., en *Cartularium Saxonicum*, n.° 561 (véase nota 18), vol. 2. Sawyer (véase nota 18), n.° 346. Privilegio otorgado por el emperador Otón II, fechado el 26 de junio de 975, a los comerciantes de Magdeburgo, *MGH DD Otto II*, n.° 112, p. 126. Privilegio otorgado por el emperador Otón III a Quedlinburg, fechado el 23 de noviembre de 994, *MGH DD Otto III*, n.° 94, pp. 566-567.

contra las devaluaciones no autorizadas de monedas en circulación; en Inglaterra, la reforma monetaria de 975 bajo el rey Edgardo impuso la provisión de patrones de cambio y la obligación de devolver a intervalos regulares monedas en circulación a cambio de nuevas emisiones en casas de la moneda autorizadas[28]. Estas medidas eran desfavorables para los grupos «gentiles» autónomos de comerciantes forasteros porque estos grupos no podían ni deseaban regularizar su comercio y anticipar las demandas de los clientes.

Este proceso de regularización de los mercados locales fue mal comprendido por Henri Pirenne en 1925 como el renacimiento de las villas y ciudades en la Europa medieval tras el desmoronamiento de la administración imperial romana y la civilización urbana en la Antigüedad tardía. El error se debió a que Pirenne no consiguió reconocer que los comerciantes forasteros, en cuanto grupos de «gentiles» que interactuaban en los centros comerciales anteriores y a través del Mar del Norte y el Mar Báltico, ya habían establecido una novedosa red comercial en Europa occidental y septentrional. Esta red comercial prevaleció más allá del desmantelamiento de los centros comerciales altomedievales y contribuyó al mantenimiento de las relaciones comerciales más allá de la época en que desaparecieron los lugares de reunión de los comerciantes «gentiles».

La desaparición definitiva de los comerciantes «gentiles» y de sus centros comerciales se debió a la formación de un nuevo grupo de comerciantes que no estaban vinculados entre sí por lazos de tradición política ni sometidos ya a normas y reglas «gentiles» particularistas. Por el contrario, lo que constituía a este nuevo tipo de grupo de comerciantes profesionales como mercaderes era el contractualismo que empleaban para crear las normas y reglas que los guiaban. De ahí que estos nuevos mercaderes fueran un grupo contractual que, inicialmente, estaba abierto a cualquiera que suscribiera sus normas y reglas, no se adhiriera a ninguna tradición específica y no restringiera el alcance de su actividad a un lugar particular. Por el contrario, estos mercaderes se presentaban como mercaderes allá donde iban, y trataban de organizar el suministro de bienes comerciales conforme con la demanda anticipada o determinada de sus clientes.

En lugar de las tradiciones políticas particulares, así como las normas y reglas «gentiles», estos mercaderes profesionales se dotaron a sí mismos de un surtido racional de principios generales con los que tenía que estar de acuerdo todo aquel que quisiera ingresar en sus grupos, e insistieron en la aplicabilidad general de estos principios sin restricciones a ciertos lugares o periodos y con el fin de maximizar los beneficios. Por eso estos comerciantes no eran meramente un nuevo tipo de profesio-

[28] Cfr. H. B. Alfons Petersson, *Anglo-Saxon Currency,* Lund, 1969.

nal, sino principalmente un novedoso tipo de grupo contractual cuyos objetivos estaban dirigidos hacia la organización del comercio según dos nuevos principios de acción. Estos principios eran la autonomía de la acción comercial y el uso de la acción con el propósito de ganar capital por parte de los comerciantes[29]. Ambos principios estaban estrechamente entrelazados, pues los mercaderes en cuanto grupo contractual sólo podían concebir su comercio con el propósito de acumular ganancias de capital a condición de que estuvieran exentos de la intervención de agentes administrativos externos, como los gobernantes territoriales fuera de las villas y ciudades. Los mercaderes insistían en que no tenían necesidad de protección por parte de estos agentes y en que no podía obligárseles a compensar a estos agentes con una parte sustancial de los beneficios de su comercio. En una palabra, el anterior comercio orientado al suministro cedió el paso a uno orientado por la demanda.

En consecuencia, a fin de poder llevar a cabo su comercio conforme a sus propias normas y valores, los grupos contractuales de mercaderes y artesanos se aventuraron a obtener privilegios especiales de gobernantes territoriales que les permitieran cierto grado de autogobierno y autonomía presupuestaria a condición de que manejaran el comercio a su propio riesgo. Había tres maneras de ejercer tal «libertad»: en primer lugar, mediante un privilegio general que reconociera a los moradores de la villa el derecho al autogobierno y la libertad con respecto a la intervención, a cambio del pago de ciertos derechos a un gobernante territorial cercano[30]; en segundo lugar, mediante una creciente puesta en vigor de derechos y libertades comunales a través de la práctica corriente, con o sin reconocimiento final por parte de un gobernante; en tercer lugar, mediante la concesión de varios privilegios específicos que, sumados, equivalían a un privilegio general. La primera posibilidad se dio en el Imperio al norte de los Alpes, donde, a partir del siglo XII, una buena cantidad de comunidades urbanas se fundaron sobre la base de un privilegio de libertad y, a veces, documentaron dicho privilegio con la elección del programático nombre de «villa libre»: «Freiburg». El segundo caso fue el más frecuente, específicamente en los emergentes «paisajes urbanos» del norte de Italia (Venecia, Florencia, Milán, etc.) y Flandes (Brujas, Gante, Amberes, etc.), pero la misma práctica se siguió dentro del Imperio en muchas de las llamadas ciudades «imperiales», cuyos gobiernos obtuvieron la libertad frente a la intervención de gobernantes territoriales locales poniéndose bajo la autoridad directa del emperador. La tercera opción se limitó principalmente a Francia e

---

[29] F. Balducci Pegalotti, *La pratica della mercatura*, ed. de A. Evans, Medieval Academy of America Publications XXIV, Cambridge, Mass., 1936; reimpr. Nueva York, 1970.

[30] Véase la carta fundacional de 1120 para la ciudad de Friburgo, ed. de F. Krutgen, *Urkunden zur stadtischen Verfassungsgeschichte*, n.º 133, Berlín, 1901; reimpr. Aalen, 1965.

Inglaterra, donde, legalmente, las villas y ciudades «libres» no existieron, aunque fueron muchas las comunidades de artesanos y comerciantes que desarrollaron un auténtico autogobierno. En cualquier caso, las villas y ciudades se establecieron como comunidades juramentadas de residentes.

Sobre la base de tales privilegios, las comunidades urbanas de las villas y ciudades se vieron rodeadas de murallas, en cuanto manifestaciones arquitectónicas de su separación en términos legales, que podían aislarlas del campo circundante. No fue infrecuente que tales comunidades se construyeran en terreno elevado a fin de ser visibles desde lejos. De manera que, a partir del siglo XI, algunas villas y ciudades se transformaron en lugares donde se celebraban ferias comerciales regulares, principalmente de ropa y atavíos, y los mercaderes se reunían con el propósito de intercambiar sus bienes comerciales. Las villas y ciudades eran también centros de producción en los que los artesanos producían bienes especializados para venderlos en todas partes, y en los que los jefes de las casas comerciales podían ingresar en compañías mercantiles con el propósito de mantener oficinas y sucursales en otras villas y ciudades y de reducir los riesgos comerciales. A través de estas compañías, entre las villas y ciudades pudieron establecerse relaciones que, como muy tarde en el siglo XIII, dieron lugar a una red comercial de ámbito europeo. A su vez, esta red comercial estaba interconectada con otras redes comerciales de Oriente Medio, el sur de Asia, el este de Asia y África, hasta constituir un sistema mundial de comercio. Asimismo, los artesanos podían establecer gremios propios a fin de excluir a competidores molestos, proporcionar formación profesional a los jóvenes y mantener los niveles de calidad, así como de precios.

Finalmente, las villas y ciudades eran también mercados locales que atraían a los campesinos de las aldeas de los alrededores con la posibilidad de vender a los residentes urbanos sus productos agrícolas excedentes. De ahí que estas comunidades urbanas mantuvieran estrechos vínculos económicos con el mundo exterior, pese al hecho de que la mayoría de ellas estaban manifiestamente separadas de su entorno rural por las murallas y por un estatus legal distinto, que resultaba del privilegio del autogobierno.

Bajo estas condiciones, la puesta en práctica de las acciones de producción y distribución podía considerarse como un negocio autónomo, sujeto solamente a la tozuda lógica de los cálculos matemáticos y a las invisibles fuerzas reguladoras del «mercado». El concepto de la calculabilidad de la acción tenía dos facetas: en primer lugar, la calculabilidad de la acción implicaba la medición de los pesos y tamaños de los bienes que había que producir y comerciar, el establecimiento de las distancias en el espacio y la cantidad de tiempo necesario requerido por el transporte de los bienes, así como la determinación de los precios de ven-

ta de los bienes en el mercado; en segundo lugar, la calculabilidad de la acción se entendía que derivaba de la disponibilidad de suficientes experiencias repetitivas, en función de las cuales eran concebibles suposiciones racionales sobre acontecimientos futuros.

En sus dos facetas, la calculabilidad de la acción era difícil de poner en práctica siempre que el comercio tuviera que interconectar diversas áreas. En primer lugar, en ausencia de normas generales en relación con las medidas de pesos y tamaños, las comparaciones de la variedad de estilos locales requerían un detallado conocimiento y experiencia. En segundo lugar, en ausencia de mapas normalizados disponibles en todas partes y de mediciones translocales del tiempo astronómico, el cálculo preciso de las distancias y los lapsos temporales resultaba imposible. Este déficit lo superó en parte la confección de mapas portulanos en los que, a partir del siglo XIV y al menos para los propósitos del tráfico marítimo, se anotaban distancias precisas de las que podían deducirse cálculos de duración al menos aproximados. En tercer lugar, en el centro y el sur de Europa los mercaderes se vieron en la obligación de elaborar tablas de cálculo para la fijación de las tasas de cambio entre las variopintas monedas locales, que diferían de un lugar con mercado a otro y que al comienzo incumplían los criterios generales. Desde el siglo XIII, y sobre todo en el norte de Italia, de las transacciones financieras, el préstamo de dinero y los ahorros se encargó un grupo contractual especializado de banqueros urbanos. Entre 1311 y 1361, la ciudad de Lübeck llevó un registro oficial de deudas y créditos acordados entre las partes contratantes en la ciudad[31]. El registro estaba a disposición de todos los ciudadanos y servía para llevar cuenta de las sumas acordadas y a menudo también de los términos del acuerdo. El registro oficial quizá fuera una necesidad en Lübeck a comienzos del siglo XIV debido a que, en aquella época, no todos los acreedores privados tenían costumbre de llevar libros. Sin embargo, a los mercaderes se les exigía la capacidad de conocer sus propias ganancias y pérdidas en todo momento, de modo que se facilitasen los cálculos exactos de los riesgos comerciales. A fin de satisfacer esta necesidad, incluso en condiciones de un comercio intensificado, durante el siglo XIV se difundió el mantenimiento sistemático de libros de doble entrada[32]. Con ello, el registro oficial de Lübeck lo utilizaban menos partes contratantes y en los años previos a su definitiva suspensión se había vuelto redundante. En cuarto lugar, el cálculo de las condiciones comerciales requería la verificación de los acuerdos contractuales sobre los bienes comerciales, el tiempo requerido para el transporte y el precio de venta que

[31] Archiv der Hansestadt Lübeck, Niederstadtbuch.

[32] L. Pacioli, *Exposition of Double Entry Bookkeeping* [Venecia, 1494], ed. de B. Yamey, Venecia, 1994.

debía pagarse en el momento de la entrega de los bienes. Estos acuerdos contractuales sobre los términos comerciales sólo podían verificarse a condición de que se plasmaran por escrito y, en consecuencia, la comunicación postal se convirtió en el distintivo de los comerciantes. En quinto lugar, a fin de facilitar el envío ininterrumpido de bienes comerciales, el entorno físico tenía que mantenerse estable, de modo que pudiera disponerse de materias primas como la madera y de reservas de energía como las extraídas hidráulicamente, siempre que hubiera demanda de ellas. Sin embargo, debido a los cambios estacionales y los desastres naturales, este requisito era difícil de cumplir. Los residentes urbanos reaccionaron diseñando planes para el uso eficiente y la conservación del entorno físico en la medida en que se requería para la producción. A partir del siglo XIII, los gobiernos de las comunidades urbanas compraron tierras agrícolas en las inmediaciones (como en los casos de Ulm y Núremberg), incrementaron la construcción de instalaciones hidráulicas como los molinos de agua en las inmediaciones de las villas y ciudades (como en los Países Bajos), elaboraron planes para la conservación y regeneración de los bosques (como en el caso de Núremberg), construyeron sofisticados sistemas de irrigación en zonas de pluviometría estacionalmente desigual (como en España y el norte de Italia, donde se llegaron a emplear prototipos árabes), drenaron marismas a fin de aumentar la extensión de tierras de cultivo (sobre todo en los Países Bajos) y trataron de controlar directamente los principales recursos de materias primas no agrícolas, como las minas de plata y oro. En sexto lugar, se requería la estabilidad de los entornos social y político, pero ésta fue igualmente difícil de mantener. En muchas comunidades urbanas, los mercaderes se establecieron como los patriciados situados por encima de los grupos de artesanos menos privilegiados. Pero los mercaderes no lograron dominar los gobiernos de las comunidades urbanas, pues dependían de la producción de los artesanos locales y, por consiguiente, tuvieron que transigir en los casos de conflicto y disturbios frecuentemente organizados por grupos vecinales de artesanos. Más aún, los mercaderes no eran las únicas personas interesadas en el comercio, pues sufrían la competencia de los artesanos y otras personas activas en las comunidades urbanas, como los vendedores ambulantes. De ahí que fuera excepcional que los patriciados urbanos consiguieran mantener una posición estable a lo largo de la Edad Media; por el contrario, quizá se vieran forzados a la emigración o a compartir el poder[33]. Una rara excepción fue la ciudad de Núremberg, donde el patriciado logró mantener su poder sin gremios artesanales. En el exterior, los comerciantes mercantiles se enfrentaban con un entorno frecuentemente hostil a sus propios fines. El transporte terrestre lo ponían en peligro las actividades

[33] Cfr. capítulo IV, nota 43.

de miembros violentos de la baja nobleza, así como bandas de ladrones corrientes que intentaban llevarse su parte de los beneficios mercantiles. Para defenderse de tales presiones, los mercaderes tenían que procurarse su seguridad contratando sus propios mercenarios como militares profesionales que protegían a los mercaderes que salían o entraban en el área de una jornada de viaje y guardaban los caminos principales que conducían a su propia villa o ciudad o partían de ella[34]; asimismo, desde la segunda mitad del siglo XIV los gobiernos urbanos se esforzaron por defender sus villas y ciudades empleando las recientemente desarrolladas armas de fuego, con que las ciudades más grandes fueron gradualmente adquiriendo una superioridad táctica sobre los aristócratas en sus inmediaciones.

En resumen, la actitud de los comerciantes mercantiles profesionales hacia la producción y la distribución en cuanto acción racionalmente orientada a un fin fue sumamente específica y limitada en alcance a los grupos contractuales en las comunidades urbanas de las villas y ciudades. La racionalidad de la producción y la distribución implicaba que, a fin de facilitar el suministro continuo de bienes comerciales, se hicieran intentos por separar estas clases de acción de los ritmos naturales de crecimiento estacional. Asimismo, la producción y la distribución se separaron entre sí y se coordinaron peor en relación con las necesidades locales; por el contrario, la distribución comenzó a concentrarse en el suministro de bienes comerciales, aunque de estos bienes se abastecía también la producción local. Este desplazamiento del énfasis desde la dependencia mutua entre producción y distribución en emplazamientos dados hacia modelos de distribución centrada en los productos comportó una competencia entre los productos de la producción local y los productos importados de la misma o similar clase, con lo cual estos productos necesariamente ya no se diferenciaron genéricamente, sino según la calidad y el precio. En consecuencia, el lugar de producción importaba sólo en la medida en que respaldara la generación de productos de alta calidad que pudieran redundar en precios de venta más altos en cuanto bienes comerciales. De ahí que la racionalización de la acción comercial implicara la deslocalización de la producción y la distribución, así como su sometimiento a la lógica general de los mercados centrados en los productos.

Inicialmente, la racionalidad de los fines de la acción comercial no fue fácil imponerla en otras partes. Ocasionalmente, se hicieron inten-

[34] Por ejemplo, el tratado acordado entre el concejo de la ciudad de Fráncfort y el Electorado de Maguncia en 1389. En este tratado, la ciudad accedía a proteger los caminos y vías fluviales que llevaban a su territorio a una distancia de cinco millas desde las puertas de la ciudad. El tratado se cerró por un plazo de cuatro años. Stadtarchiv Fráncfort, RS Urkunden 88. Reemplazaba a un acuerdo anterior de índole parecida que había estado en vigor entre 1377 y 1380. *Ibid.*, Kb 6, fol. 15 verso.

tos de transferir este concepto de acción a otros grupos y a las comunidades no urbanas, como la curia pontificia, que, durante el siglo XIV, intentó servirse de las técnicas de los mercaderes de Cahors a fin de incrementar sus ingresos. No obstante, durante la Edad Media tales intentos tuvieron corta vida y no lograron resultados a largo plazo.

La expansión del comercio europeo

Aunque el comercio a larga distancia había sido corriente a lo largo de la Alta Edad Media, es justo decir que su extensión, su significación política y su importancia económica aumentaron enormemente como consecuencia de las Cruzadas. Gran parte del incremento del comercio se produjo por rutas a través del mar Mediterráneo o a lo largo de sus costas. De ahí que, mientras que el mar Báltico había sido el trayecto comercial más importante entre los siglos VIII y XII, durante la Baja Edad Media el mar Mediterráneo cobró la máxima importancia en el comercio a larga distancia. Desde el punto de vista de la historia de la acción, el comercio a larga distancia se convirtió, con mucho, en la actividad económica más significativa después del siglo XV. Por tanto, la producción y el comercio local no se analizarán en el resto de este capítulo.

Hay algunos indicadores que sugieren que la reasignación de las rutas comerciales más importantes se acompañó de un incremento en la actividad comercial y en los tamaños de los cargamentos. En primer lugar, durante los siglos XIII y XIV la cantidad de conocimiento geográfico empírico del centro, el sur y el este de Asia y de sus mercados se incrementó como consecuencia de las planificadas expediciones de reconocimiento que llevaron a cabo, entre otros, comerciantes como la familia Polo de Venecia, legados pontificios como el franciscano Giovanni de Plano Carpini (*ca.* 1198-*ca.* 1242) y misioneros como Giovanni de Marignola (m. 1358/1359). La popularidad contemporánea de las crónicas de viajes y la predisposición del público lector, sobre todo urbano, a absorber información práctica acerca de temas comerciales la subraya el éxito del diario de viaje llevado a mediados del siglo XIV por el legendario Sir John Manderville, que incluía mucha información sobre mercados remotos y bienes exóticos, extraída de las crónicas de viajes reales[35].

---

[35] *Marco Polo and the Description of the World*, ed. de A. C. Moule, Paul Pelliot, vol. 2, Londres, 1938. Giovanni de Marignola, «Chronicon», en ed. de J. Emler, *Prameny dejin ceskych vydávané z nadánti Palackého péci «Spolku Hiastorického v Praze»*, Fontes rerum Bohemicarum III, Praga, 1882, pp. 494-518. *Mandeville's Travels Edited... from Ms Cotton Titus C XVI*, ed. de P. Hamelius, vol. 1, Early English Text Society, Original Series CLIII, Londres, 1919. Giovanni de Plano Carpini, «Ystoria Mongolorum [1246—7]», en A. Wyngaert (ed.), *Sinica Franciscana*, vol. 1, Quaracchi, 1929, pp. 3-130.

En segundo lugar, dos importantes ciudades a orillas del mar Mediterráneo, a saber, Venecia y Génova, se vieron directamente envueltas en los conflictos políticos y militares de la Cuarta y la Quinta Cruzadas, y desvelaron sus intereses inmediatos en el Mediterráneo oriental y en los territorios «sirios» de Oriente Medio. Es difícil comprender la implicación de Venecia y Génova en estos conflictos sino como consecuencia de los manifiestos intereses comerciales en pro de cuyo logro estas ciudades se vieron llevadas a intervenir en las campañas de los cruzados.

En tercer lugar, y esto es de suma importancia, hay pruebas directas de que en Europa se disponía de bienes, técnicas de producción y conocimientos prácticos de origen «oriental». Este indicador se aplica primero y ante todo al papel. La prueba más antigua en Occidente de la existencia de molinos de papel en las afueras de las comunidades urbanas data del siglo XIII. Asimismo, hay un notorio crecimiento de documentos escritos de alta cocina, es decir, libros de recetas que, desde el siglo XIV, atestiguan el extendido deseo de especias «orientales» y platos de origen «oriental»[36]. Más aún, las nuevas tecnologías en metalurgia, como la manufactura de armas de fuego y la impresión con tipos móviles, fueron tal vez inspiradas por modelos chinos en los siglos XIV y XV. En último pero no menos importante lugar, a partir del siglo XIII hubo un crecimiento en la valoración de la cultura árabe. Esto no sólo se reflejó en los intereses de individuos cultos, como el emperador Federico II, que hablaba el árabe con fluidez, sino también en el creciente interés general por la ciencia y la tecnología árabes.

La difusión de estos y otros bienes y técnicas de origen «oriental» indica la implantación reticular del comercio a larga distancia. Dentro de estas redes comerciales, los mercados específicos no tardaron en convertirse en centros para la comercialización de productos especiales, como Londres para la lana, Brujas para los textiles, Augsburgo y Milán para las joyas y los metales preciosos, Venecia para la cristalería, Génova para las armaduras y las ballestas. Estos mercados combinaban la producción local con los propósitos de distribución a través del comercio a larga distancia. Tales redes de comercio a larga distancia centrado en los productos permanecieron sorprendentemente estables, aunque sí hubo desplazamientos ocasionales, como la transferencia del comercio textil de Brujas a Amberes en torno a 1500.

Mucho más allá de la Edad Media, sobre todo las compañías mercantiles siguieron manteniendo muy vivo el comercio a larga distancia, incluso intercontinental. Operaban a su propio riesgo y se regían por el derecho privado, si bien a las más grandes de ellas los gobernantes territoriales les otorgaron privilegios. Por lo regular, sin embargo, los

---

[36] *Le Menagier de Paris: Traité de morale et d'economie domestique composé vers 1393 par un bourgeois Parisien*, 2 vols., París, Ginebra, 1829; reimpr. Ginebra, 1982.

gobiernos territoriales no intervenían en el comercio, con la notable excepción de las relaciones luso-americanas e hispano-americanas, que siguieron bajo control de los reyes de Portugal y España respectivamente. Las compañías comerciales privadas también actuaban como agencias de contactos comerciales y, por tanto, aparecieron como actores internacionales por derecho propio, de manera parecida a los comerciantes «gentiles» de la Alta Edad Media.

Conclusión

Los principales cambios en la producción y la distribución en cuanto acciones pueden resumirse como sigue.

Con respecto a los objetivos de la acción comercial, en la Edad Media la orientación heterodinámica, mantenedora del estatus, a la subsistencia cedió el paso durante el siglo XVI a una orientación autodinámica, generadora de ingresos, a los excedentes. Subsiguientemente, el alcance de la acción comercial se amplió para cubrir la distribución no sólo de bienes, sino también de capital y servicios. Con respecto al tipo de actor, durante los siglos XI y XII los comerciantes «gentiles» accidentales o forasteros fueron reemplazados por comerciantes profesionales en cuanto miembros de grupos contractuales autónomos. Estos grupos contractuales de mercaderes conservaron sus privilegios hasta y más allá del siglo XVI. Con respecto a la dimensión espacial de la acción comercial, en la Alta Edad Media el propósito global del comercio había sido el suministro de bienes en lugares en los que éstos no se producían. Por contra, en el siglo XII nació una red constantemente creciente, en último término global, de relaciones comerciales que siguieron facilitando el consumo de bienes en lugares en los que éstos no se producían, pero, lo que es más importante, fomentaron la selección competitiva de diversos bienes de la misma o similar clase, pero con diferencias de calidad y precio. Durante este periodo, el comercio pudo complementar la producción local, pero también entrar en competencia con ésta. Con respecto a la dimensión temporal del comercio, antes del siglo XII la producción y el comercio seguían los ritmos naturales de crecimiento de las materias primas. Desde el siglo XII, la dimensión temporal fue de importancia en relación con el tiempo requerido para el transporte, así como con los plazos en que podían producirse o se requería que se produjeran las transacciones financieras. Con respecto a los efectos de la acción comercial, el alcance se amplió tras el siglo XI desde las demandas manifiestas o anticipadas de receptores individuales o comunidades de receptores conocidos hasta anónimas estructuras de mercado centradas en los productos y estrategias comerciales translocales de acumulación de beneficios, para las cuales los lugares de pro-

ducción no tenían una importancia primordial, sino sólo interesaban como instrumento para el establecimiento de los precios. Con respecto a la organización práctica y la ejecución de la acción comercial, después del siglo XII los grupos contractuales se utilizaron para superar las hostilidades del entorno físico y para minimizar los riesgos del comercio a larga distancia. La clasificación de la producción y la distribución como una categoría de la acción orientada a un fin fue en sí misma el producto de cambios acaecidos durante los siglos XI y XII. Como consecuencia de estos cambios, la producción y la distribución en cuanto actividades «económicas» se disociaron de las necesidades locales, así como de los ritmos de crecimiento natural, y estuvieron sometidas a la lógica de las regulaciones mercantiles. Estas regulaciones mercantiles se concibieron como un espacio y un tiempo trascendentes y se esperaba que fueran autónomas con respecto a las interferencias «políticas» externas. Su aceptación coincidió con la formación de comunidades urbanas dotadas de autogobierno y reemplazaron la costumbre anterior de someter la producción y la distribución al particularismo de las necesidades y demandas locales y grupales.

La historia conceptual de la producción y la distribución no apoya, por consiguiente, un determinismo económico que sugiere la autonomía general de las regulaciones mercantiles. Por el contrario, se ha demostrado que la creencia en la autonomía de las regulaciones mercantiles deriva de una específica voluntad política en su favor.

VII

ACCIÓN II: LA GUERRA

They beget of a just war the best child, peace.*
Philip Sidney

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX, la guerra se ha considerado sobre todo una disputa violenta sobre derechos a gobernar un territorio y el acceso a recursos naturales y humanos mediante las armas y que implica, junto a las partes contendientes, fuerzas armadas como partes de «sociedades» unificadas. Esta socialización de la guerra se conceptualizó por primera vez a comienzos del siglo XIX y encontró su expresión más potente en la teoría general de la guerra propuesta por Carl von Klausewitz (1780-1831), fragmentos de la cual se publicaron póstumamente en 1832[1]. Parece haberse materializado en un dramático aumento del 60 por 100 en el número de refugiados provocados por la guerra desde comienzos del siglo XX y, lo que es aún más llamativo, en el correlativo incremento en el número de víctimas entre los civiles no combatientes, desde aproximadamente el 5 por 100 de la cantidad total de muertos en acciones bélicas durante la Primera Guerra Mundial al 50 por 100 durante la Segunda Guerra Mundial, al aproximadamente 80 por 100 durante la guerra civil libanesa de 1982 y al más del 90 por 100 durante la guerra en Bosnia-Herzegovina.

Varias teorías posteriores de la guerra se han formulado bajo el impacto del pensamiento de Clausewitz. A comienzos del siglo XX, el filósofo social Georg Simmel (1858-1918) argumentó que la guerra es

* «En una guerra justa engendran el mejor hijo, la paz.» *[N. de los T.]*

[1] C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlín, 1832; 16.ª ed. de W. Hahlweg, Bonn, 1952.

un instrumento apropiado para el logro de la cohesión nacional. Como muchos otros intelectuales alemanes de su tiempo, Simmel dio la bienvenida al estallido de la «Gran Guerra» en agosto de 1914 como una valiosa contribución a la formación de un genuino «sentimiento nacional» y como un instrumento adecuado para la «construcción nacional»[2]. Sorprendentemente, los argumentos de Simmel no se abandonaron con el catastrófico final de la guerra, sino que persistieron y continuaron aplicándose a lo largo de los años veinte y treinta[3].

Además del pensamiento de Clausewwitz, se ha seleccionado otro conjunto de teorías entre una buena cantidad de fuentes distintas. Se basan en el convencional supuesto, en último término enraizado en las ideas medievales sobre las guerras justas, de que la conducción legítima de las guerras domésticas, así como de las «internacionales», se considera el privilegio de las instituciones comprendidas en los Estados y que requiere un proceso regularizado, así como objetivos moralmente justificables. Entre estos teóricos, los legitimistas han adoptado la opinión de que la conducción legítima de la guerra requiere la existencia de instituciones legítimas de gobierno y que, en consecuencia, la violencia militar ejercida por actores no gubernamentales representa actos de bandidaje y no de guerra[4]; y han concluido que la guerra, cuando es legítima, puede someterse a reglas de conducta generales, legalmente vinculantes. Han tratado también de determinar por una supuesta racionalidad los «correlatos de guerra» generales como los factores que conducen a gobiernos legítimos a optar por la guerra[5]. Los críticos han argumentado que, con la capacidad que les adscriben los legitimistas, los Estados se convierten en los principales legitimadores de la acción violenta, así como en los principales agentes provocadores del ejercicio de la violencia de masas, tanto de la legítima como de la ilegítima, y que la formación de los Estados se ha producido por lo común, al menos en Europa, a través de la guerra[6].

---

[2] G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen,* Múnich, Leipzig, 1914, pp. 7-29. Ésta fue una aplicación a la guerra del concepto de integración social profusamente aplicado en la sociología teórica del siglo XIX por las ideologías de la creación de Estados.

[3] M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg,* Leipzig, 1915; 3.ª ed., Leipzig, 1917, pp. 370-373, nueva ed. en Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 4, Politisch-pädagogische Schriften, ed. de M. S. Frings, Berna, Múnich, 1982, pp. 149-153. P. Schmitthenner, *Krieg und Kriegführung im Wandel der Weltgeschichte,* Potsdam, 1929. Schmitthenner, *Krieg und Stadt in der Weltgeschichte,* Leipzig, 1936. Un seguidor de las teorías de Simmel posterior a la II Guerra Mundial fue Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict,* Glencoe, 1956.

[4] En último término, éste es un aspecto central de la teoría medieval de las guerras justas tal como la expresa santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II/2, qu. 40, ar. 1-4, en ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. 2, Stutgart, 1980, pp. 579-580.

[5] Cfr. B. Bueno de Mesquita, *The War Trap,* New Haven, Londres, 1981. S. Huntington, *The Clash of Civilizations,* Boston, Nueva York, 1996, expandió esta idea hasta incluir las «civilizaciones» como entidades de larga duración.

[6] Cfr. C. Tilly, *Coercion, Capital and European States A. D. 990-1992,* Oxford, 1992.

Sin embargo, estos y otros teóricos de los siglos XIX y XX no sólo han definido la guerra como un tipo socializado de acción violenta, sino que también han apoyado su trabajo en un concepto de acción según el cual la acción está orientada a un fin racional y, más aún, comprometida con el logro competitivo de objetivos capaces de cambiar los entornos físico y sociopolítico. Tales cambios se supone que derivan de un dinamismo que, a su vez, se ve como el resultado de ciertas «fricciones», «tensiones»[7] o «contradicciones»[8] entre fuerzas en conflicto en el entorno físico y sociopolítico. En concreto, los proponentes de esta percepción dinámica de la guerra han atribuido a las partes en conflicto el deseo de emplear la guerra para la puesta en práctica de estrategias para la resolución de las fricciones, las tensiones y las contradicciones. En una palabra, lo que las actuales teorías de la guerra dan a entender es que las guerras y otras formas de lucha violenta son y deben ser instrumentos para propiciar el cambio mediante las resoluciones de fricciones, tensiones y contradicciones existentes.

Una fricción percibida, algunas tensiones reconocidas y algunas contradicciones observadas se ha considerado, en consecuencia, que determinan las motivaciones conducentes a las partes contendientes a entrar en guerra, sea porque la fricción y las tensiones se hayan considerado como un paso inicial necesario, aunque no suficiente, hacia la guerra[9], o bien porque se haya creído que constituyen todas las categorías concebibles de los objetivos bélicos[10]. A la inversa, las guerras que ni resultan de las fricciones, las tensiones o las contradicciones, ni contribuyen a la resolución de éstas no tienen sentido en las estructuras descriptivas y analíticas de estas teorías.

En el contexto de la historia conceptual, sin embargo, la cuestión es si estas características de las actuales teorías de los siglos XIX y XX sobre la guerra pueden en general aplicarse a guerras acaecidas en la historia europea durante la Edad Media. Ya una observación inicial arroja dudas sobre la generalidad de estas teorías; derivan del hecho de que gran parte de la historiografía militar de los siglos XIX y XX abunda en la crítica de que, en la Europa anterior al siglo XIX, las guerras se libraban

---

[7] Clausewitz (véase nota 1), Libro I. H. Gottlieb Tzschirner, *Ueber der Krieg,* Leipzig, 1815, pp. 103-105.

[8] F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [1877], nueva ed. en K. Marx y F. Engels, *Gessamtausgabe (MEGA)*, parte I, vol. 27, Berlín, 1988, pp. 368-370.

[9] L. Fry Richardson, *Statistics of Deadly Quarrels,* Londres, 1960.

[10] F. von Bernhardi, *Deutschland und der nächste Krieg,* Stuttgart, 1912. Para una reciente reformulación, véase F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man,* Nueva York, Toronto, 1992, pp. 254-257. Contra estas opiniones ya formuló críticas H. Delbrück, *Die Strategie des Perikles erläutert durch die Strategie Friedrichs des Grossen,* Berlín, 1890. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, vol. 4, Berlín, 1920; reimpr. Berlín, 1962.

sin que de ellas resultaran muchos cambios reconocibles[11]. Esta crítica se basa principalmente en el supuesto de que la guerra forma parte de la categoría de acción racionalmente orientada hacia un fin de la que debe resultar un cambio.

Por contra, podría argüirse, y hay pruebas abundantes que apoyan este punto cardinal, que la guerra puede ser también el resultado de categorías de la acción asociadas con el objetivo de conservar un entorno físico y sociopolítico estable. En concreto, éste fue el caso en Europa durante la Edad Media, cuando la mayoría de las guerras se libraron por objetivos como el mantenimiento de cierto estatus por parte de los contendientes y la prevención de los intentos de alteración del estatus por parte de un actor o grupo de actores, o la conservación del «poder» por parte de uno de los contendientes contra las amenazas que se percibía que constituían uno o más de los otros. En consecuencia, si hay que incluir una acción violenta que pueda pero no tenga que propiciar cambios, el concepto de guerra debe definirse de una manera más amplia. De ahí que, en este contexto, la guerra se entienda como cualquier clase de acción violenta que los contemporáneos consideren como el uso legítimo de las armas y siga un reconocible proceso regularizado[12]. Esta definición tiene en cuenta diversas conceptualizaciones de la guerra relativas al espacio de comunicación en que aparecen.

La lucha por el estatus I: la aspiración al control sobre gentes y la ausencia de expectativas de la belicosidad

Pese a la gran cantidad de bibliografía descriptiva y analítica que existe sobre muchos temas y aspectos de la guerra, y pese al enorme corpus de normas legales y morales por las que se rigió la conducción de la guerra en Europa desde los tiempos de san Agustín, nunca antes del siglo XIX hubo un solo intento de pergeñar o siquiera publicar una teoría global de la guerra. Por el contrario, en realidad hasta el siglo XIX la guerra se trató continuamente como un mal puesto en el mundo por la divinidad con el acto de la Creación. Específicamente, aunque hubo disquisiciones aisladas sobre temas fundamentales relacionados con la guerra, como si a los cristianos les estaba permitida la participación en la misma, tales disquisiciones, junto con escritos sobre cuestiones prácticas de la guerra como la táctica y la tecnología militar, nunca se reu-

[11] Bernhardi (véase nota 10). Para una reciente reformulación, véase P. W. Schroeder, *The Transformation of European Politics, 1763-1848,* Oxford, 1994, pp. 5-11.

[12] La definición excluye la piratería y las actividades de los corsarios, pues no se consideraban legítimas ni seguían acciones regulares reconocibles. Véase santo Tomás de Aquino (véase nota 4). Por eso los piratas y los corsarios no tienen nada con lo que contribuir a la historia conceptual de la guerra.

nieron en una teoría coherente, compleja y general de la guerra. La implicación heurística es que no puede haber certeza en las afirmaciones globales sobre los diversos conceptos europeos de la guerra antes del siglo XIX, pues tales afirmaciones no pueden basarse en pruebas explícitas. Por el contrario, se han de emplear enfoques indirectos que impongan restricciones a la validez de las interpretaciones.

No obstante, se puede formular una cierta cantidad de observaciones seguras. Una es que las fuentes altomedievales se referían por lo común a las fuerzas en conflicto en términos «gentiles», lo cual significaba que las fuerzas en conflicto se describían por tradición como grupos aparentemente políticos y no como bandas de guerreros profesionales. La terminología «gentil» en relación con las fuerzas en conflicto se originó como un heteroestereotipo que en principio aplicaron los autores romanos a grupos que tenían su origen allende los confines del Imperio. Cuando estos autores empleaban la terminología «gentil» como un heteroestereotipo, lo hacían con un objetivo específico y fácilmente comprensible. Por ejemplo, cuando Velleius Paterculus (*ca.* 20 a.C.-?)[13] describió a ciertos *langobardi,* a quienes un ejército romano había vencido, como «superando en violencia incluso a los teutones», o cuando el obispo Sidonio Apolinar (*ca.* 430-479/486)[14] opinó que los sajones en orden de batalla eran «el enemigo más feroz», crearon la impresión de que contra lo que se había luchado y, al menos temporalmente, vencido eran fuerzas bélicas formidables, esto es, cohesionadas y belicosas. El empleo de terminología «gentil» junto con las adscripciones de belicosidad tenía, por consiguiente, el efecto de agrandar las victorias romanas mediante la exageración del poder bélico y la ferocidad de sus adversarios extranjeros. Pero la terminología tal como se aplicaba a estas fuerzas bélicas y las adscripciones de belicosidad con que se etiquetaban sus hábitos de lucha reflejaban una perspectiva romana que no necesariamente tenía que coincidir con las condiciones reales bajo las que los invasores supuestamente «bárbaros» se organizaban en la guerra. Por eso con toda probabilidad las referencias que empleaban la nomenclatura de los grupos políticos por tradición, como los *langobardi* y los sajones, no deben malinterpretarse como dando a entender que estas fuerzas bélicas eran realmente grupos políticos en lugar de bandas de guerreros profesionales y probablemente bajo contrato, ni es *prima facie* aceptable que la adscripción de belicosidad compendiase sus hábitos bélicos reales.

Sin embargo, la terminología «gentil», con sus valores asociados, fue rutinaria mientras éstos se aplicaron como un heteroestereotipo dirigido a un público romano. Sólo se hizo problemática cuando se transfor-

---

[13] Velleius Paterculus, *Res gestae Divi Augusti*, cap. II/106 (diversas ediciones).

[14] Sidonius Apollinaris, [Carta a Namatius], cap. 6, en *Gali Solii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina*, en C. Luetjohann (ed.), *MGH AA*, vol. 8, p. 132.

mó en un autoestereotipo como consecuencia de su recepción por autores altomedievales ya no comprometidos con el servicio a los intereses y expectativas de los lectores romanos. Por ejemplo, cuando Gregorio, obispo de Tours durante el siglo VI, informó de que a finales del siglo V hubo una batalla «entre sajones y romanos», es evidente que empleó una terminología «gentil» sin ninguna intención de dar a entender que las partes contendientes fueran grupos políticos; por el contrario, sólo puede haber querido decir que hubo una batalla entre unos sajones y una parte del ejército romano[15]. Lo mismo cabe suponer con respecto a un famoso pasaje de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* escrita por Beda a comienzos del siglo VIII, donde menciona que algunos emigrantes llegaron a Britania procedentes de «tres grupos muy poderosos, a saber, los sajones, los anglos y los *iutae*»[16]. En ambos casos, la terminología «gentil» no apoya contundentemente la conclusión de que los grupos mencionados fueran grupos políticos; por el contrario, permite suponer que podrían haber sido grupos contractuales o vecinales. De modo que el hecho de que en la Alta Edad Media se continuaran empleando términos «gentiles» para referirse a las fuerzas bélicas según la costumbre romana no implicaba una continuidad en el significado a pesar de la diversidad de tácticas y modos de combate específicos de los grupos que siguieron distinguiendo a las fuerzas contendientes con diferentes trasfondos culturales[17].

Parece haber buenas razones para creer que la típica fuerza bélica no romana en la Europa altomedieval no fue el grupo político, sino la banda autónoma de guerreros en cuanto un grupo contractual organizado por un jefe militar. El objetivo de estos caudillos parece haber sido el logro o el mantenimiento de un cierto estatus por medio de experiencias bélicas exitosas, a fin de poder hacer atractivo para grandes cantidades de sirvientes el alistamiento en sus bandas. En un buen número de casos, estos caudillos pueden haber sido atractivos como líderes de bandas por la razón de que se les atribuía una ascendencia divina. Dos casos de tales caudillos con antepasados divinos parecen haberse documentado, como los líderes de los myrgingos en el sur de Jutlandia, algunos de los cuales quizá emigraron a Britania, y sus enemigos, los líderes de los anglos, de los que está documentado que emigraron a Britania desde Angeln, también localizada en el sur de Jutlandia[18]. Pero

---

[15] Gregorio, *Libri Historiarum X*, cap. II/19, en B. Krusch y W. Levison (eds.), *MGH SS rer. Merov.*, vol. 1, p. 65.

[16] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. I/15, eds. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, p. 50.

[17] Tal como describió, entre otros, a los hunos Jordanes: *Gettica*, cap. 261, en ed. de T. Mommsen: *MGH AA* 5, 1, p. 125.

[18] La ascendencia divina del jefe militar de los anglos puede establecerse sobre la base de la información de la crónica de Beda sobre este grupo, al que llama los wuffingas y que

son más numerosos los casos en que el ancestro divino de estos jefes militares parece haberse establecido retrospectivamente mediante matrimonios entre sus propios descendientes masculinos e hijas de gobernantes que ya habían sido acreditados con un ancestro divino, que así pasó a ellos mediante filiación matrimonial y sucesión matrilineal. Ello parece haber sucedido en los casos de algunos de los inmigrantes supuestamente sajones a Britania[19]. Puede concluirse que los caudillos o bien tenían ya una ascendencia divina que les permitía ocupar posiciones de poder como líderes de bandas, o bien la adquirieron como consecuencia de alianzas matrimoniales sin relación directa con la guerra.

En cuanto a los caudillos mismos, pues, se disponía de pocos indicadores de estatus. Uno era, evidentemente, la exhibición y distribución de los botines de guerra; está frecuentemente documentado en fuentes escritas[20], y también las tumbas parecen sugerir que la riqueza era un indicador de estatus[21]. Sin embargo, el pillaje era un negocio peligroso y no siempre exitoso. Más aún, incluso los caudillos exitosos tenían que competir con otras personas ricas en un asentamiento dado, por ejemplo con quienes habían heredado su riqueza de generaciones anteriores. De ahí que la capacidad de exhibir y distribuir la riqueza fuera insuficiente como indicador del estatus especial de un caudillo exitoso.

Lo que les quedaba, pues, como indicador duradero de estatus era el reconocimiento de un caudillo, o el continuo apoyo que se le prestaba, como el gobernante de un grupo de personas. Esto significaba que los caudillos podían adquirir un estatus estable como líderes de sus súbditos si no sólo tenían éxito en la batalla, sino si podían convertir su éxito militar en un poder duradero sobre diversos grupos que con ellos se es-

---

remonta al dios de la guerra Woden. Para los myrgingos, la ascendencia divina sólo puede postularse bajo el supuesto de que los myrgingos fueran un grupo familiar regio sajón con un ancestro divino, tal vez Seaxnot. Véase Beda (véase nota 16), cap. I/15, II/15, pp. 50, 190. *Widsith*, vv. 41-4, ed. de K. Malone, Copenhague, 1962, p. 24. R. Wenskus, «Sachsen-Angelsachsen-Thüringer», en Wenskus, *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und preußischen Mittelalter*, Sigmaringen, 1986, p. 195.

[19] La *Crónica anglosajona*, [probablemente] de finales del siglo IX, menciona los nombres de Cerdic y Cissa como supuestos conquistadores sajones del siglo V, aunque los nombres delatan un origen celta. En estos casos, el trasfondo celta de los nombres dados a estas personas puede indicar que habían nacido en Britania y de madres celtas, aunque los testimonios posteriores afirmaran que ellos mismos habían sido emigrantes. *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3: Ms A, s. a. 477, 495, ed. de J. M. Bately, Cambridge, 1986, p. 19.

[20] Gregorio (véase nota 15), cap. III/3, p. 99, registra la expedición de saqueo del rey danés Chlochilaicus a Gall, y dice que el rey permaneció en la orilla del mar durante un tiempo después de que la principal banda de guerreros hubiera subido ya a bordo de sus barcos cargados de prisioneros y botín. El rey, por tanto, habría distribuido la riqueza entre los miembros de su banda antes de volver a casa. Según Gregorio, esta costumbre fue fatal para el rey danés, pues el rey de los francos Teoderico tuvo tiempo suficiente para aproximarse a Chlochilaicus, derrotarlo y matarlo, e incluso rescatar el botín en una batalla naval con aquellos que ya lo habían subido a bordo de sus barcos.

[21] Para un estudio general, véase C. J. Arnold, *An Archaeology of the Early Anglo-Saxon Kingdoms*, Londres, Nueva York, 1988, pp. 142-162.

tablecían como grupos familiares gobernantes o recibían reconocimiento como sucesores legítimos en el gobierno[22]. Asimismo, aunque las relaciones de parentesco o los contratos amistosos no siempre impedían la disensión y la guerra, podían utilizarse como base para acuerdos en virtud de los cuales, con la restauración de las buenas relaciones y la finalización de la guerra, la antigua falta de lealtad y los actos de violencia militar previamente cometidos quedaban «anulados», esto es, borrados de la memoria[23]. De manera que la competencia por el poder sobre las gentes como indicador de estatus parece haber sido un objetivo bélico capital, si no el predominante, que en la Alta Edad Media sobrepasó en peso a la antigua aspiración romana al poder sobre el territorio. El mismo objetivo bélico fue ya explícitamente aducido por autores contemporáneos en relación con la guerra entre gobernantes ya establecidos. Quizá los gobernantes de más éxito que se ajustaron a este modelo fueron los propios reyes de los francos. De hecho, Carlomagno destacó[24] por su habilidad para someter por la fuerza a una gran diversidad de grupos residentes en una vasta área bajo la esfera de influencia de los reyes francos. Pero, hasta el siglo IX, los reyes de los francos no siguieron una política rigurosa de colonización de los grupos conquistados mediante su sometimiento a las normas y valores de los francos. Por el contrario, en los casos en que la población local no fue deportada o reasentada, se le permitió o incluso se le animó a conservar sus propios y distintos estatus legal y tradiciones políticas. La consecuencia fue que el poder de los caudillos normalmente se extendió sobre grupos heterogéneos de gentes y reflejó una práctica que explicó tanto la rápida expansión de ese poder como su fugacidad.

El objetivo de someter a más grupos al poder de un caudillo como el propósito bélico dominante en la Alta Edad Media parece haber inducido a tales caudillos a limitar sus actividades a lo que se consideraba necesario para el cumplimiento de este objetivo. Aunque el estado de guerra era incesante, y aunque contemporáneos críticos[25], como Gre-

---

[22] Por ejemplo, *Anglo-Saxon Chronicle* (véase nota 19), s. a. 449, p. 17. La entrada sigue a Beda. Beda (nota 16), cap. IV/15, p. 380, también informa sobre Caedvalla, de quien se dice que invadió Sussex y «lo perdió debido a la despoblación», en la época en que, como pretendiente, había sido expulsado del reino de Wessex.

[23] Para fuentes sobre la *adnullatio* véase *Vita S. Sturmi*, en ed. de G. H. Pertz: *MGH SS* 2, p. 374 [una biografía del primer abad del monasterio de Fulda fechada en el siglo VIII]. *MGH Formulae*, ed. de K. Zeumer, Hanover, 1886, p. 412, n.° 27 (un formulario del siglo IX para una carta sobre la conclusión de una paz entre dos reyes).

[24] Su biógrafo Einhard lo elogió explícitamente por eso. Véase Einhard, *Vita Karoli Magni*, cap. 15, en ed. Oswald Holder-Egger, *MGH SS rer. Germ.* (25), pp. 17-18.

[25] En la versión gótica de la Biblia traducida por el obispo visigodo Ulfilas en el siglo IV, se omite el Libro de los Reyes. La omisión provocó la suposición por parte del historiador de la Iglesia capadocio Philostorgius de que Ulfilas había prohibido la traducción de este libro porque contiene numerosas crónicas de batallas y porque Ulfilas no había querido aumentar lo que Philostorgius creía que era la habitual buena disposición de los pueblos nórdicos a ir

gorio de Tours, hicieron oír su denuncia como mala inclinación a la violencia de sus gobernantes, las fuentes altomedievales aportan pocas pruebas explícitas de la belicosidad o el desaforado deleite que las atrocidades producían en quienes entraban en guerra[26]. Sirva de ilustración el siguiente incidente. El caso muestra que el poder de los caudillos estaba expuesto a grandes peligros, que podían ser fatales. En la entrada correspondiente al año 755, la *Crónica anglosajona* registra un incidente que debió de producirse en 784[27] y en el que Cynewulf, entonces rey en ejercicio de los sajones occidentales, murió a manos de un pretendiente llamado Cyneheard, que a su vez resultó también muerto. En la correctamente situada entrada del año 755, el rey Cynewulf es reprendido por haber provocado el incidente al haber estado disfrutando de la compañía de una mujer en lugar de cumpliendo con sus deberes como señor de sus guerreros. El absentismo del rey se aduce como el contexto en que Cyneheard encuentra la oportunidad de atacar a los sirvientes del rey en un intento de derrocar a Cynewulf. Cogido por sorpresa, Cynewulf se apresura a acudir al escenario de la batalla y comienza a luchar, pero nuevamente es reprendido por haber abandonado una posición tácticamente favorable en la entrada de la sala debido a su belicosidad. Las consecuencias se describen como graves; no sólo el rey paga con la vida su belicosidad, sino que a sus sirvientes les resulta imposible defenderse adecuadamente una vez desaparecido su señor. Aunque al final consiguen matar a Cyneheard como venganza, la entrada termina trágicamente. De modo que el analista no dejó ninguna duda en su argumento de que la belicosidad de Cynewulf en combinación con su abandono de los sirvientes no fue en absoluto heroica, sino claramente imprudente, un error fatal para algunos de sus sirvientes y, en último término, un acto de negligencia en relación con sus deberes de gobernante. Por eso, aunque el estado de guerra se daba por doquier, la exuberancia en el orgullo militar y la falta de precaución y de moderación se consideraban desfavorables llegada la ocasión.

A pesar de las crónicas a veces críticas o incluso cínicas de los contemporáneos más estrictos respecto a los actos de brutalidad y vandalismo que se contaban de los líderes bélicos, la falta de estima por la be-

---

a la guerra. Sin embargo, no hay manera de comprobar cuáles habían sido los auténticos motivos de Ulfilas. Véase W. Streitberg (ed.), *Die gotische Bibel*, Heidelberg, ^{6}1971; 1.ª ed. Heidelberg, 1908, pp. XIX-XX.

[26] Tal vez la masacre de 4.500 sajones de la que se informa que Carlomagno llevó a cabo en Verden (Aller) se hizo famosa por lo raro que resultaban acontecimientos de esa índole. *Annales qui dicuntur Einhardi*, s. a. 782, en ed. de F. Kurze, *MGH SS rer. Germ.* (6), p. 65. Véase también A. de Saint Germain, «De bellis Parisiacae urbis», en P. von Winterfeld (ed.), *MGH Poetae Lat.*, 4, 1, pp. 77-122.

[27] *Anglo-Saxon Chronicle* (véase nota 19), s. a. 755, pp. 36-38, 39. La entrada parece haber sido traspapelada por los compiladores de la crónica. Registra acontecimientos de los que en la misma obra se encuentran nuevamente referencias para el año 784.

licosidad en la Alta Edad Media interconecta bien con las heterodinámicas percepciones del cuerpo entonces dominantes, según las cuales un individuo se creía que recibía energías del grupo del que era miembro o de alguna fuente no humana del entorno físico. En concreto, un caudillo podía conseguir o mantener el estatus dispersando sus energías o distribuyendo sus trofeos de guerra entre los miembros de la banda de guerreros, más que absorbiendo o malgastando las energías de éstos.

En resumen, las campañas militares altomedievales fueron limitadas en sus consecuencias desastrosas, aunque tales actos de violencia abundaron y comportaron para personas y grupos sufrimientos que nuestras fuentes nos recuerdan incansablemente. Pero estas observaciones expresan el desprecio por quienes en sus actos excedían los límites adecuados, más que atestiguan la regularidad de esa conducta. Por el contrario, en la Alta Edad Media la guerra y la paz no eran opuestas en el sentido de mutuamente excluyentes; más bien coexistían y eran difíciles de separar. Pues las guerras, con ser frecuentes como eran, casi nunca duraban mucho y normalmente no tenían consecuencias letales para muchos no combatientes. Como san Isidoro de Sevilla insistía, la concertación de la paz era idéntica al cierre de acuerdos contractuales entre las partes contendientes[28]. Eso apoya la conclusión de que las guerras entonces ni se libraban en condiciones de tensión ni con el propósito de propiciar cambios. Las guerras sajonas de Carlomagno, que duraron treinta y tres años con importantes interrupciones, las reconocieron como excepcionales en los siglos IX y X los historiadores y el escriba de unos estatutos de San Gall que se refirió a ellas en una cláusula de datación[29]. Sin embargo, las victorias decisivas, cuando se producían, podían propiciar una considerable estabilidad, como se muestra, todavía en el siglo X, cuando en 955 el rey Otón I derrotó a los magiares en lo que hoy en día es el sur de Alemania y los obligó a la aquiescencia durante más de dos generaciones, hasta que pudieron volver a la batalla en 1030.

La lucha por el estatus II: la caballería contra la infantería y la aspiración al poder sobre territorios y gentes

La guerra en Occidente durante la Plena Edad Media se ha criticado con frecuencia por su tosquedad y falta de sofisticación. En concreto, por comparación con las prácticas romana y bizantina, a los ejércitos

[28] San Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, cap. XVIII/1, 11, ed. de W. M. Lindsay, Oxford, 1911.

[29] Einhard (véase nota 24), cap. 8-9, pp. 11-13. Widukind de Corvey, *Rerum gestarum Saxonicarum libri III*, cap. I/12-13, en ed. de P. Hirsch y H.-E. Lohmann, *MGH SS rer. Germ.* (60), pp. 20-23. H. Wartmann (ed.), *Urkundenbuch der Abtei Sanct Gallen*, n.º 163 (802), vol. I, Zúrich, 1863, p. 154.

occidentales se les ha acusado de falta de sofisticación en su táctica y en su logística, falta de disciplina e inclinación a las masacres de prisioneros de guerra y no combatientes. Las instituciones militares y el concepto de ley marcial parecían hallarse en un estado, como mucho, incipiente. En último lugar, pero no por ello menos importante, el armamento preferido durante la Plena Edad Media parecía sugerir que la táctica más frecuentemente aplicada era la del combate en duelo, a pie o a caballo, y que tal táctica era muy inferior a los sofisticados planes elaborados por los ejércitos romanos de la Antigüedad, los ejércitos bizantino, magiar y árabe de la Edad Media, o los ejércitos occidentales después del siglo XII.

Pero tales veredictos distan de ser justos. En primer lugar, los criterios por los que sobre todo se ha juzgado a los ejércitos occidentales de la Plena Edad Media han sido externos, no derivados de los hábitos, las necesidades y las demandas de las mismas fuerzas de combate contemporáneas. En segundo lugar, los veredictos no explican el hecho de que, en algunos aspectos nucleares de lo militar, los «bárbaros» guerreros occidentales mostraron destrezas que superaban la organización militar romana, especialmente por lo que se refiere a equitación y herrería[30]. El desarrollo de la maestría en estas particulares destrezas sugiere un tipo de organización militar que daba la preferencia a unidades pequeñas y sumamente móviles y al combate en duelo sobre el empleo masivo de fuerzas armadas regularizadas, instruidas y disciplinadas. En tercer lugar, estos veredictos no hacen justicia al hecho de que el objetivo bélico global no había sido necesariamente el establecimiento de algún tipo burocrático de administración de larga duración, sino, como se ha argüido más arriba, el sometimiento de diversos grupos al gobierno mantenedor o prolongador del estatus por parte de un caudillo. Este objetivo impuso que se diera preferencia a la organización militar mínima como medio para preparar la batalla y, por lo regular, a pequeñas fuerzas de combate compuestas por guerreros que estuvieran unidos en grupos contractuales y que supieran manejar sus armas a caballo y a pie en tierra.

En las partes centrales de Occidente tras su inclusión en el Imperio carolingio, hacia el siglo X se había vuelto, sin embargo, difícil mantener estos tipos móviles de fuerza combatiente compuesta de guerreros no especializados. Hay varias razones para esto. En primer lugar, en los diversos reinos y en el Imperio, la importancia como grupos de los grupos sociales horizontalmente estratificados por la ley había empezado a crecer, lo cual ensanchó la brecha ente los mayoritarios campesinos y los minoritarios aristócratas. Éstos comenzaron a establecerse como una élite militar. En segundo lugar, se había iniciado un proceso de territorialización del espacio de la comunicación regular como consecuen-

[30] Algo ya señalado por R. J. Edouard Charles Lefèbvre des Moëttes, *L'attelage: Le cheval de selle à travers les âges*, París, 1931.

cia del cual el concepto de poder sobre las personas iba a expandirse hasta incluir el control del territorio y, por tanto, no podía ya limitarse al control por parte de un gobernante de tipo caudillista. Pero, a largo plazo, el control tenía que derivar de una burocracia gobernante regularizada. Este factor se hizo visible en una serie de medidas defensivas adoptadas en Inglaterra quizás a finales del siglo IX y en el continente a comienzos del X. Estas medidas consistían en la erección de terraplenes defensivos contra fuerzas invasoras enemigas. Los terraplenes se ordenó que se construyeran contra ejércitos de origen escandinavo y magiar en lugares que se creían de importancia estratégica para el propósito de proteger áreas de asentamiento. La fortificación era vigilada continuamente, y las labores de construcción, mantenimiento y vigilancia se dejaron en manos de la población residente en las proximidades. A cambio del cumplimiento de estas labores, a la población residente se le reconoció el derecho a emplear su fortificación como refugio en caso de peligro. El hecho de que estas fortificaciones se agruparan en sistemas defensivos puso de manifiesto la idea de que las guerras ya no podían librarse únicamente con el objetivo de controlar a las personas, sino que también se libraban por la tierra[31]. El primer factor condujo a una estratificación social como consecuencia de la cual la élite aristocrática podía restringir a sus propios miembros el acceso a ciertos tipos de armamento. Los aristócratas pudieron finalmente reservarse para sí mismos el empleo de armas de caballería, con lo que se situaban por encima de los *agrarii milites* que posiblemente sirvieron como infantería al servicio del gobernante durante el siglo X[32]. El segundo factor produjo una fusión de las élites militar y administrativa, lo cual implicaba que de los guerreros aristócratas se esperara también la capacidad de llevar una administración burocrática del territorio y de las personas bajo control de gobernantes territoriales, sobre todo los reyes y el emperador.

En combinación, ambos factores provocaron una gradual división de las fuerzas armadas entre caballería e infantería. Inicialmente, ya en tiempos de Carlomagno, ambos tipos de fuerza combatiente parecen haber sido clasificados jerárquicamente, con la caballería como la fuerza combatiente preferida por la aristocracia, mientras que su diferenciación táctica en la batalla parece no haber comenzado hasta el siglo X. Eso cabe inferir de la manera explícita en que las fuentes contemporáneas se referían al empleo de la caballería pesada por parte de Otón I en la batalla contra los magiares de 955, cuando utilizó ocho unidades de *legiones* de caballería en un devastador ataque frontal[33].

---

[31] Widukind (véase nota 29), cap. I/35, pp. 48-49. «Burghal Hidage», en ed. de A. J. Robertson, *Anglo-Saxon Charters*, Cambridge, 1939, pp. 246-249 (2.ª ed. Cambridge, 1957).

[32] Widukind (véase nota 29), cap. I/35, pp. 48-49.

[33] Widunkind (véase nota 29), III/4, III/48, pp. 123-129. Gerhard, *Vita Udalrici*, en G. Waltz (ed.), *MGH SS* 6, pp. 401-402.

Como los caballeros tenían que proveerse a sí mismos del caballo y del equipo, la prosperidad se convirtió en una condición previa para la pertenencia a la caballería. Por tanto, el proceso de institucionalización de la caballería como una fuerza armada regular fue lento y desigual. Por un lado, en 991 una banda de guerreros «vikingos» cruzó el Mar del Norte hasta las Islas Británicas y atracó en el estuario de Blackwater, cerca de Maldon, en Essex, con la reconocida intención de conseguir un botín y cobrar impuestos en efectivo. Una fuerza combatiente local fue rápidamente reunida para defender la zona contra los invasores «vikingos». Una vez los «vikingos» abandonaron sus botes, comenzaron a luchar a pie, y sus oponentes, incluido su aristócrata comandante, eran también infantes. Los «vikingos» se impusieron a los defensores, al parecer mal organizados a las órdenes de un comandante censurado por su excesiva belicosidad[34]. La escena muestra que, hacia 1000 d.C., el tipo convencional de guerrero no especializado seguía existiendo en Escandinavia y no era infrecuente en Britania. Pero, por otro lado, ya a finales del siglo IX apareció el esquema tripartito de grupos sociales que clasificaba a los guerreros *(fyrdmen, bellatores)* como un grupo social por sí mismo y lo asociaba con un estatus superior al de los campesinos corrientes *(laboratores)*[35]. Asimismo, el término del siglo X *agrarii milites* puede haberse puesto en uso con el propósito de designar a un grupo de campesinos *(agrarii)* más estrechamente relacionados con el servicio militar *(milites)* que los campesinos corrientes. A finales del siglo XI, la caballería compuesta por caballeros o especialistas militares aristocráticos conocidos como *milites* acabó por imponerse como la principal fuerza combatiente en las guerras entabladas con el propósito de establecer o mantener el poder sobre territorios y gentes[36].

La paz de Dios: los movimientos pacifistas y la territorialización

La fusión del estatus social claramente aristocrático con la búsqueda del señorío y el poder sobre territorios y gentes se convirtió en el distin-

---

[34] *The Battle of Maldon*, vv. 89-95, ed. de D. G. Scragg, Manchester, 1981, p. 60.

[35] *King Alfred's Old English Version of Boethius. De Consolatione Philosophiae*, ed. de W. J. Sedgefield, Oxford, 1899; reimpr. Darmstadt, 1969, p. 40. *Miracula S. Bertini*, *MGH SS* 15, 1, p. 513. Aelfric, «Passio Machabeorum», en Aelfric, *Lives of Saints*, cap. XXV, vol. 2, ed. de W. W. Skeat, Early English Text Society, Original Series CXIV, Londres, 1890; reimpr. Londres, 1969, pp. 120-122. Aelfric, *Die Hirtenbriefe Aelfrics in altenglischer und lateinischer Fassung*, ed. de B. Fehr, Hamburgo, 1914, pp. 225-226 (reimpr. ed. de P. Clemoes, Bibliothek der angelsächsischen Prosa IX, Darmstadt, 1966). Aelfric, *The Old English Version of the Heptateuch, Aelfric's Treatise on the Old and the New Testament and his Preface to Genesis*, ed. de S. J. Crawford, Early English Text Society, original Series CLX, Londres, 1922; reimpr. Londres, 1969, pp. 71-72. Wulfstan, *Die «Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical»: Ein Werk Erzbischof Wulfstans von York*, cap. IV, ed. de K. Jost, Schweitzer Anglistische XLVII, Berna, 1959, pp. 52-57.

[36] *Ruodlieb*, ed. de Benedikt K. Vollmann, Wiesbaden, 1985.

tivo de los caballeros. A partir del siglo XI, el marcado carácter de su dignidad caballeresca se manifestaba a través del cultivo de la específica imagen literaria de la caballería, la promulgación de códigos morales separados para sí mismos en cuanto cortesanos y la erección de castillos en lo alto de colinas, en cuanto manifestaciones arquitectónicas de su búsqueda de dominio sobre los campesinos. Los códigos morales incluían la obligación de que los caballeros siguieran normas de honor y moderaran su belicosidad. En recientes estudios sobre la caballería y la caballerosidad se ha afirmado con frecuencia que estas demostraciones y manifestaciones de dignidad caballeresca reflejaban una serie de ideales, más que una práctica corriente en todas partes. Se justifica con ello la exigencia de que las imágenes literarias y los ideales morales no deberían malinterpretarse como una fiel descripción de la conducta real; sin embargo, también se ha de reconocer que, en virtud de su transmisión ante y por un público aristocrático en las «cortes» de los castillos situados en lo alto de colinas, estos ideales se aceptaron como tales y fueron, por consiguiente, algo más que meras especulaciones salidas de las fantasiosas mentes de poetas creativos. Asimismo, los códigos morales representados en los estatutos de las órdenes religiosas de caballería del siglo XII o en las predicaciones de san Bernardo de Claraval (1090-1153), entre otros, sí contenían pruebas de que los caballeros estaban obligados a fundir las exigencias derivadas de su estatus militar con las exigencias contenidas en las tradiciones monacales de lucha espiritual contra las tentaciones del Diablo[37]. Sin embargo, una vez más debe admitirse que, aunque quizá no fueran sino pocos los caballeros que realmente cumplieron estas exigencias, las órdenes de caballería eran instituciones manifiestas que atrajeron a numerosos seguidores, no solamente en la Palestina de la época de las Cruzadas, sino también en Occidente mismo[38]. Por eso el hecho de que no todos los aristócratas vivieran según el ideal literario de la caballería y el argumento de que no todos los aristócratas actuaban conforme a las predicaciones de san Bernardo de Claraval o los estatutos de las órdenes de caballería no refutan la observación principal de que el ideal y los códigos morales de la caballería cortesana sancionaban rigurosas normas de conducta en la batalla, imponían restricciones a la beligerancia y además servían de indicadores visibles del estatus aristocrático.

No obstante, durante el siglo XI aparecieron nuevos objetivos bélicos. En el continente, los conflictos se producían principalmente a propósito de derechos sobre villas y ciudades, y porque la aristocracia no era ni

[37] San Bernardo de Claraval, «Liber ad Milites Templi De laude novae militae», en J. Leclerq y H. M. Rochais (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, vol. 3, Roma, 1963, pp. 205-239, era de la opinión de que los caballeros combinaban en una persona el combate de la carne y el combate del espíritu. Véase también Anselmo de Havelberg, *Dialogues*, vol. 1, Renouveau de l'Eglise, ed. de G. Salet, París, 1966, pp. 98-100.

[38] *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, ed. de M. Perlbach, Halle, 1890.

homogénea ni estaba unificada, sino compuesta de casas residentes de tres generaciones cada vez más antagónicas. La competencia entre ellas y su separación de las comunidades de campesinos se hacían visibles en los castillos situados en lo alto de colinas en cuanto centros de administración territorial cuyas fronteras tenían que establecerse mediante disputas entre aristócratas vecinos. Debido a la ausencia de instituciones arbitrales superiores, estos conflictos tenían que resolverse militarmente. El derecho a la declaración de guerra, junto con su variante el duelo, adoptó la forma de juicio legal con la divinidad como juez.

Ya a comienzos del siglo XI, altos representantes de instituciones eclesiásticas, especialmente los obispos de Europa occidental, comenzaron a oponerse a tal acción violenta relacionada con el estatus. Argumentaban en favor del arbitrio y trataban de imponerse a sí mismos como árbitros en lugar de la divinidad. En concreto, estos obispos pasaron a la acción contra los clérigos que actuaban como militares o practicaban cualesquiera otros valores militares[39]. No obstante, aunque entre los siglos XII y XV los gobernantes territoriales, así como los concejos municipales, hicieron con creciente frecuencia los mismos esfuerzos, ni las reyertas ni los duelos pudieron suprimirse durante la Edad Media, hecho que revela la tenacidad de este tipo de acción violenta relacionada con el estatus.

De ahí que, aunque durante la Edad Media fueron ciertamente pocas las batallas realmente libradas en los castillos situados en lo alto de colinas, se ha de tener en cuenta que estos castillos eran los puntos focales de la guerra en el sentido indirecto, deíctico, de representar los centros de poder señorial y el poder sobre los territorios y las gentes sometidos a reyes y aristócratas. No fue infrecuente que señores beligerantes y gobernantes territoriales erigieran sus castillos en colinas opuestas al alcance de la vista a fin de hacer visible su competencia más allá de las fronteras territoriales que los separaban.

No obstante, esta competencia tuvo el carácter de prolongados combates a todo o nada que duraron desde el siglo XI hasta el XV y llevaron a la selección de sólo algunos señores y gobernantes sobre tierras y gentes, mientras que la mayoría de los demás o bien perecieron o se vieron mediatizados bajo el protectorado de sus competidores de más éxito. En la mayor parte de la Europa continental, fueron los ganadores de la competición los que hacia finales del siglo XV habían alcanzado el estatus de gobernantes absolutos por antonomasia. Estos gobernantes consiguieron combinar sus diversos privilegios hasta convertirlos en el derecho exclusivo a gobernar sobre tierras y gentes. Aunque, en este proceso, fueron varios los factores, como la disponibilidad de recursos financieros

[39] El que más se hizo oír en este sentido fue el obispo Gerardo de Cambrai. Véase *Gesta episcoporum Cameracensium*, cap. III/27, III/52, en *MGH SS* 7, pp. 474, 485.

y humanos efectivos, de destrezas organizativas y de progenie en número suficiente, que resultaron a menudo cruciales en la decisión del éxito o el fracaso, también la aptitud para el combate y la capacidad para organizar y mandar una fuerza combatiente eran esenciales. El principal teatro de operaciones en que estas campañas tuvieron lugar con mayor frecuencia fue en los alrededores locales, aunque también se dieron campañas a gran escala, como la guerra que acompañó a la Querella de las Investiduras o las guerras italianas de Federico Barbarroja.

Sin embargo, al mismo tiempo, se declaraban también guerras con el propósito de aniquilar al oponente. Esta meta estaba explícitamente asociada con el tipo específico de guerras que se entablaron como Cruzadas entre finales del siglo XI y el siglo XV. Las Cruzadas fueron guerras declaradas con el propósito de aniquilar a los no cristianos (principalmente musulmanes) y a los herejes (principalmente husitas y albigenses), o de someterlos a la autoridad religiosa cristiana. Se diseñaron ideologías según las cuales las Cruzadas habían de llevarse a cabo como medio para el fomento del cristianismo y como indicio manifiesto de un cambio secular[40]. Requerían la autorización del papa y habían de estar comandadas por el emperador o algún gobernante o aristócrata cristiano de alto rango. En todas las Cruzadas, los combates comportaban una cantidad y una intensidad de la violencia que se infligía con plena determinación a aquellos contra los que la Cruzada estaba dirigida y que excedía con mucho de lo habitual en las reyertas. Estas campañas reunían a una multitud de guerreros aristócratas en una lucha contra los no cristianos o herejes y, en algunos casos, juntaron a los guerreros aristócratas con las masas de peregrinos no combatientes que acudían a Palestina. La aparición del ideal cruzado estaba estrechamente entrelazada con la aparición, durante el siglo XI, de la costumbre de conmutar los castigos de pecados religiosos por acciones penitenciales de índole específica, incluido el pago de contribuciones a la lucha contra los enemigos de la Iglesia católica[41]. Contrariamente al tipo de guerra anteriormente analizado, las Cruzadas eran guerras religiosas en la medida en que se llevaron a cabo con el objetivo global de extender la fuerza militar del mundo de la cristiandad a expensas de otras religiones.

No obstante, que tal fervor religioso no imposibilitó la existencia de otros objetivos bélicos lo prueban ampliamente, incluso durante la Cruzada, los conflictos a propósito de las estrategias y los objetivos entre los cruzados mismos en Palestina, así como entre los cruzados y los peregrinos no combatientes y los representantes de las instituciones ecle-

[40] Gregorio VII (Proclamación para la defensa de Bizancio, 1 de marzo de 1074), en Gregorio, *Registrum*, n.º 149, en ed. de E. Caspar, *MGH Epp sel.* 2, 1, pp. 75-76.

[41] Lampert de Hersfeld, *Opera*, s. a. 1065, en ed. de O. Holder-Egger, *MGH SS rer. Germ.* (38), pp. 93-98.

siásticas bajo cuya égida se llevaban a cabo los peregrinajes. Mientras que los peregrinos y los miembros del alto clero argumentaban en favor de la prioridad del objetivo religioso de establecer el control cristiano sobre Palestina, los cruzados aristócratas estaban dispuestos a llegar a multitud de acuerdos específicos por medio de los cuales sus propios intereses pudieran acomodarse a los de los gobernantes musulmanes locales. La diferencia en los objetivos demostraba la coexistencia, incluso bajo las condiciones de cruzada, del fervor religioso y las clases de objetivos bélicos seculares por los que los aristócratas iban a la guerra en sus lugares de residencia en Occidente, a saber, la erección de castillos en lo alto de colinas, el establecimiento de ellos mismos como gobernantes territoriales sobre las tierras y las gentes, y el aumento o mantenimiento de su propio estatus de caudillos. El predominio de los objetivos bélicos seculares sobre el fervor religioso es también cierto en el caso de otras cruzadas bajo liderazgo aristocrático, especialmente en el de las guerras entabladas por la Orden Teutónica en Prusia durante el siglo XIII.

En resumen, pese a su horrorosa violencia[42], y pese a los clichés del sentimiento antimusulmán cultivado en Occidente[43], las Cruzadas no apoyan la tesis de que entre los siglos XI y XIII la guerra europea medieval en su conjunto se caracterizó por lo general por una excesiva belicosidad que pudo generar un gusto por matar. Por el contrario, las luchas por el estatus entre los miembros de una aristocracia competitiva se produjeron bajo importantes restricciones y fueron aún más restringidas durante el periodo de regulaciones en favor de la conservación de la paz que la Iglesia y los gobernantes territoriales sobre tierras y gentes comenzaron a promulgar en el siglo XII[44].

Nuevas armas, nuevas estrategias y nuevas formas de organización militar

Mientras que las Cruzadas a Palestina se ajustaron por lo común a tácticas convencionales, los últimos años del siglo XIII y los siglos XIV

---

[42] Pulcher de Chartres, *Historia Hyerosolymitana ab anno 1095 usque 1127*, cap. 16 (*PL*, cols 849-50), también ed. de F. R. Ryan, Nueva York, 1973, p. 112, informa de actos de canibalismo por parte de los cruzados.

[43] El cual adoptó formas de odio extremo. Véase *Richard Coeur de Lion*, vv. 3214-3221, 3532-3562, en ed. de K. Brunner, *Die mittelenglische Versroman über König Löwenherz*, Wiener Beitrage zur Englischen Philologie XLII, Viena, Leipzig, 1913, pp. 256, 271-272.

[44] Véase, por ejemplo, Tolomeo de Lucca, *De Annalen des Tholomeus con Lucca in doppelter Fassung*, s. a. 1274, en ed. de B. Schmeidler, *MGH SS rer. Germ.* N. S. 8 (1930), pp. 173-174, que describió al conde Rodolfo de Habsburgo como experimentado en la guerra defensiva contra los duques de Saboya por el mantenimiento de las fronteras territoriales. *Constitutio pacis* [Maguncia, 15 de agosto de 1235], en ed. de L. Weiland, *MGH Const.* 2, pp. 241-247.

Figura 22. Dibujo de un arma de fuego del siglo XIV, *ca.* 1400. Procedente de Conrad Kyeser, *Bellifortis*. Niedersächsische Staats-und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Fol. Ms. philos. 63 Cim, f. 104v.

y XV fueron testigos de cambios como consecuencia de los cuales la importancia táctica de la aristocracia montada entró en decadencia. Estos cambios afectaron a la tecnología armamentística. A partir del siglo XIV, se diseñaron nuevos tipos de armas, sobre todo en dos contextos: en primer lugar, el empleo de mayores contingentes de fuerzas de infantería, y, en segundo lugar, la guerra de asedio. El incremento en número y la importancia táctica de las fuerzas de infantería se inició a comienzos del siglo XIV, cuando fuerzas de infantería de grupos vecinales rebeldes en Flandes y Suiza ganaron una serie de batallas contra la caballería pesada. El primero de estos combates fue la batalla de Kortrijk en Flandes, librada en 1302 entre gremios urbanos flamencos rebeldes y el rey de Francia, entonces protector del condado de Flandes. El uso de la guerra de asedio representó la admisión parcial, desde el siglo XIII en adelante, de la práctica militar romana antigua, tal como se exponía en el manual militar de Flavius Vegetius Renatus. El manual de Vegetius, del siglo IV, había sido conocido a lo largo de la Edad Media, aunque era muy poco lo que de él se había aplicado en la práctica[45]. Pero, en el curso de las gue-

[45] Flavius Vegetius Renatus, *De re militari*, ed. de A. Önnerfors, Stuttgart, Leipzig, 1995.

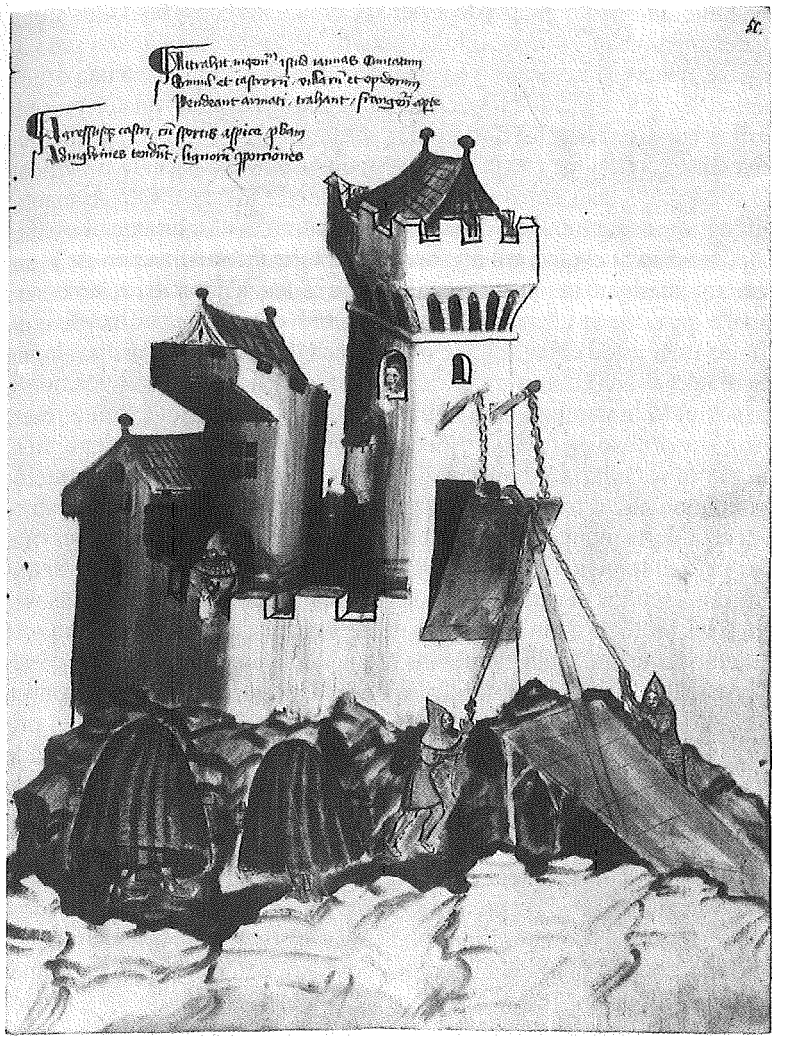


Figura 23. Guerra de asedio contra un castillo, *ca.* 1400. Procedente de Conrad Kyeser, *Bellifortis*. Niedersächsische Staats-und Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Fol. Ms. philos. 63 Cim, f. 50r.

rras italianas de Federico Barbarroja, las máquinas para la guerra de asedio se emplearon profusamente y, a partir del siglo XIII, Vegetius se convirtió en un autor frecuentemente leído y copiado, en especial sus secciones dedicadas a la tecnología. Hasta el siglo XV, los ingenieros, los mineros y los zapadores extrajeron de Vegetius una enorme cantidad de ideas para la construcción de máquinas de guerra, túneles y zanjas.

Sin embargo, la guerra de asedio se concentraba en las villas y ciudades fortificadas, que eran los objetivos de los ataques de los señores y gobernantes sobre tierras y gentes, donde estos últimos trataban de absorber las villas y ciudades económicamente prósperas en sus propios territorios. Como los asedios podían ser largos, la guerra de asedio tuvo un efecto retardador y expansivo, al reducir por una parte la movilidad de las fuerzas de combate y por otra aumentar los costes de su mantenimiento y del suministro de las máquinas empleadas durante el asedio.

Otro tipo nuevo de arma provocó una reconceptualización de la acción militar como tal: los proyectiles desarrollados durante los siglos XIV y XV a partir de la flecha. En Occidente, la flecha pasó a utilizarse contra las fuerzas de caballería de dos formas diferentes: en primer lugar, mediante el arco como arma de la infantería ligera de campesinos y, en segundo lugar, mediante la ballesta como arma inicialmente reservada para el uso de fuerzas especializadas, pero no tardó en ser aplicada por la caballería y la infantería. Por razones técnicas, los arqueros tenían que poder mover sus cuerpos por más lugares de los accesibles a la caballería montada. Asimismo, los arqueros necesitaban de sus brazos para el manejo del arma y, por consiguiente, no podían llevar sus propios escudos ni espadas. Esto significaba que estaban indefensos si no se les protegía contra la acción de las fuerzas de caballería enemigas. En consecuencia, en la batalla los arqueros solamente podían emplearse con éxito si coordinadas formaciones tácticas reunían varios contingentes de especialistas de diferentes grupos sociales. De ahí que, primero y principalmente, el empleo con éxito de arqueros requiriera la predisposición de los aristócratas de la caballería montada a renunciar a parte de sus privilegios y a unirse a formaciones tácticas con el fin, entre otros, de proteger a los arqueros campesinos. Estas formaciones tácticas fueron consecuencia de la concepción de la acción bélica como una secuencia de actos preconcebidos y estratégicamente diseñados. Estas secuencias coreográficas planeadas aparecieron porque entonces se consideró útil que se hicieran diseños estratégicos a fin de coordinar los sucesivos actos individuales de violencia por parte de un guerrero con los de otros guerreros. Desde la segunda mitad del siglo XIV, a los arqueros ingleses el gobierno les exigía un entrenamiento regular en el uso de sus armas y que lo llevaran a cabo en tiempos de paz[46]. Por eso la acción bélica dejó de consistir exclusivamente en combates duales, sino que a los guerreros se les pedía que cumplieran cometidos específicos en cuanto miembros de una unidad militar que durante la batalla tenía que mantener su coherencia e integridad tanto tiempo como fuera posible. Más aún, todo el ejército consistía en varias de esas unidades,

[46] Proclamación del rey Edward II [1 de junio de 1363], en ed. de T. Rymer, *Foedera*, vol. 3, 3, La Haya, 1740, p. 79.

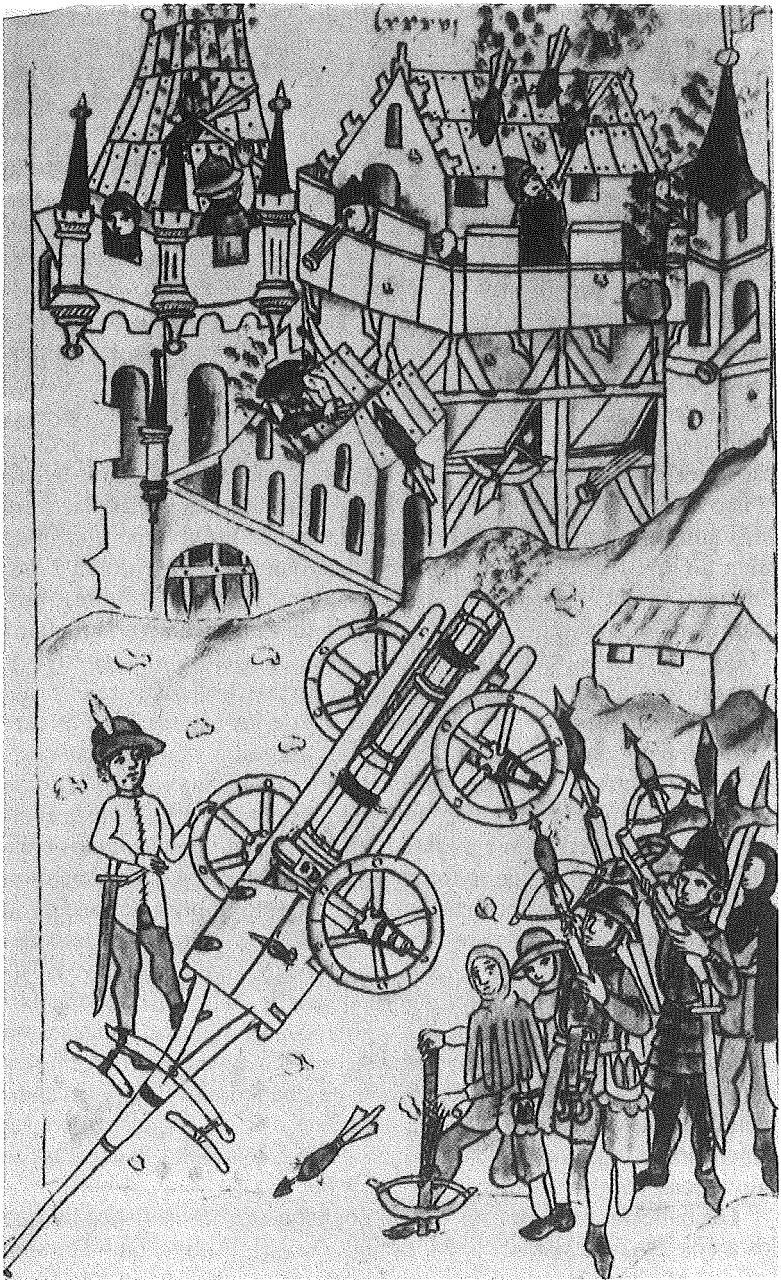


Figura 24. Guerra de asedio contra una ciudad fortificada, siglo XV. En *Das Feuerwerksbuch von 1420*. Primera impresión en 1529.

cada una de ellas constituida con el fin de cumplir cometidos prediseñados y equipada con sólo una pequeña variedad de armas. El propósito de organizar ejércitos hasta convertirlos en formaciones tácticas era que, mediante la acción bélica coordinada, podían lograrse objetivos de otro modo fuera del alcance de guerreros sólo comprometidos en los combates duales. De manera que la acción militar se había convertido en racionalmente orientada a un fin, en el sentido de que el logro de objetivos comenzó a determinar la elección de táctica y armas. En resumen, mientras que las guerras seguían declarándose en pro del mantenimiento o la restauración del *statu quo*, pasaron a conceptualizarse en términos de un nuevo concepto de la acción según el cual los medios no eran fines en sí mismos, sino instrumentos para el cumplimiento de determinados objetivos.

Sin embargo, los requisitos prácticos para el cumplimiento de estos objetivos se oponían a la tendencia general de la aristocracia a disociarse socialmente en cuanto caballeros de los campesinos, de modo que el uso de arqueros por parte de las fuerzas armadas en batalla fue raro. Más aún, los arqueros tenían que emplearse en gran número a fin de tener un mayor efecto. Por ejemplo, en la batalla de Falkirk, en 1298, Eduardo I quizá comandó un ejército de unos 25.000 hombres, predominantemente arqueros, junto con una fuerza de caballería de unos 3.000[47]. Ejércitos tan grandes no sólo exigían una sofisticada logística y un forraje adecuado, sino también diseños tácticos para el ordenamiento de los guerreros y la conducción de las batallas. Era en este contexto en el que el manual de Vegetius aportaba valiosos consejos.

En Inglaterra, los arqueros se emplearon en las guerras de Escocia y Gales en tiempos de Eduardo I alrededor del año 1300, y hasta el siglo XVI constituyeron un conjunto regular de contingentes en los ejércitos ingleses. En Francia, se formaron contingentes regulares de arqueros en respuesta a las victorias inglesas durante la primera fase de la Guerra de los Cien Años. Los arqueros ingleses se emplearon también como mercenarios en las guerras italianas de los siglos XIV y XV, y a finales del siglo XV Carlos el Temerario, duque de Borgoña, confiaba mucho en el empleo de arqueros. Sin embargo, los arqueros franceses no consiguieron competir con éxito con su modelo inglés, los mercenarios ingleses en Italia resultaban una fuerza combatiente extraña y las campañas de Carlos el Temerario acabaron en un fracaso catastrófico. La conclusión es que el empleo de arqueros fuera de las Islas Británicas fue muy pocas veces exitoso.

Las ballestas eran otra cosa. Tecnológicamente más sofisticadas que los arcos, las ballestas se venían usando desde la Antigüedad. Durante la Edad Media, tenían la desventaja táctica de ser demasiado caras para

[47] Walter de Hemingurh, *Chronicon*, en R. Pauli y W. Levinson (eds.), *MGH SS* 28, p. 641.

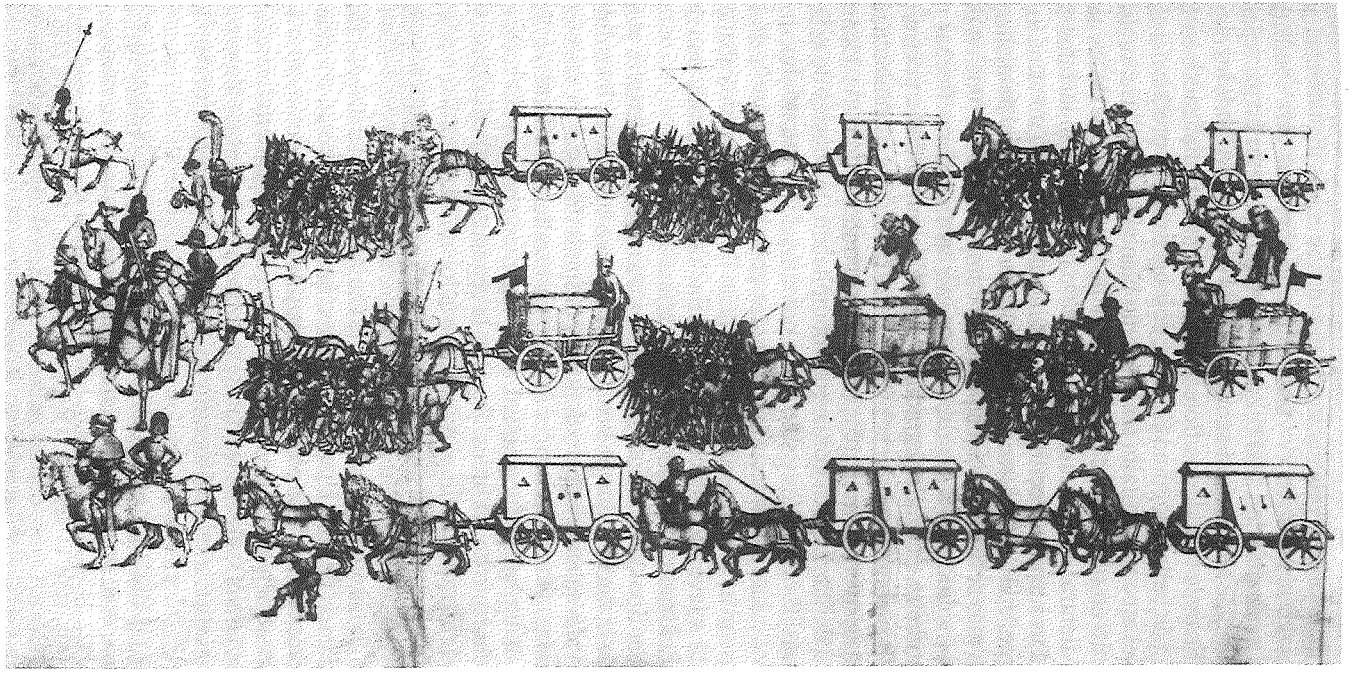


Figura 25. Unidades preparadas de caballería e infantería dibujadas en el *Hausbuch*, ff. 51v-52r, manuscrito iluminado de fines del siglo XV propiedad de Fürst Waldburg-Wolfegg. Reimpreso con autorización.

permitir su empleo en un número equivalente al de los arcos. Normalmente las manejaban especialistas, algunos de los cuales iban montados. No obstante, hacia el siglo XV ya se hacían preparativos para combatir con unidades de más de 1.000 ballesteros, como podemos juzgar a partir de las cifras de almacenamiento de ballestas en las armerías de los ejércitos continentales[48] y de los florecientes centros especializados en la fabricación de ballestas, como Génova, con sus enormes producciones.

Como el arco y la ballesta tenían como blanco la caballería, su uso desencadenó un rápido proceso de mejora de las armaduras de los caballeros. Mientras que, durante el siglo XII, se habían hecho intentos de prohibir el uso legal específicamente de la ballesta como un arma excesivamente letal[49], la aristocracia comenzó a exigir cotas de malla y armaduras más sofisticadas, que pudieran cumplir la doble función de proteger a los jinetes y a sus caballos contra las mortíferas flechas y, al mismo tiempo, permitir el grado necesario de movilidad a guerrero y caballo. Las corazas resultantes se convirtieron en el equipamiento típico de los aristócratas montados hasta bien entrado el siglo XVI. Como su proceso de fabricación era largo y complicado, los costes de estas armas defensivas eran altos y sólo podía permitírselos el estrato superior de los aristócratas pudientes, sobre todo los gobernantes de los territorios más grandes. En consecuencia, el tamaño de las fuerzas de caballería decreció a favor de una cantidad creciente de infantes, cada uno de ellos especializado en el uso de sólo un arma.

Un tercer tipo de arma nueva era la pica. Arma de infantería, la pica derivaba de la lanza de los jinetes. Como los arcos, las picas iban dirigidas contra la caballería, pero durante y después del siglo XV también podían usarse, y con frecuencia así fue, en batallas de infantería. Su difusión, sin embargo, fue gradual, si no lenta, en comparación con el fuerte crecimiento de los arcos. Durante la segunda mitad del siglo XV, Carlos el Temerario, un importante innovador militar, empleó a poco más de 1.000 hombres de pica, frente a los más de 3.000 arqueros que prestaban servicio en su ejército. Sin embargo, al mismo tiempo, la Confederación Suiza, el principal enemigo de Carlos, tenía a su disposición ejércitos de más de 3.000 hombres de pica, que entonces eran considerados fuerzas de élite. Las picas suizas medían más de cinco metros de longitud y se usaban en formaciones tácticas para los primeros choques con la caballería. Desde finales del siglo XV, cuando los suizos arrasaron a las fuerzas de Carlos el Temerario en 1476 y 1477, la superioridad de

[48] *Das Grosse Amterbuch des Deutschen Ordens*, ed. de W. Ziesemer, Danzig, 1921, s. v.: Elbing 1384, 1396, 1402, 1404, 1412, 1416, 1428, 1432, 1440, 1446, 1451; Königsberg 1414, 1415, 1422, 1424, 1431, 1436, 1437, 1438, 1440; Österode 1397, 1407, 1410, 1411, 1413, 1437, 1438, 1446, 1477; Ragnit, 1396, 1400, 1407, 1412, 1414, 1416, 1418, 1425.

[49] En 1139, en el Segundo Concilio Ecuménico de Letrán, el empleo de la ballesta fue anatematizado: *Conciliorum oecomenicorum decreta,* Basilea, 1962, p. 179.

las picas sobre los arcos se reconoció como un hecho incontestable en la guerra continental. Esto llevó a la expansión de las fuerzas de hombres de pica de infantería a lo largo del siglo XVI, a finales del cual pudieron contemplarse unidades de combate de 70.000 hombres de infantería[50]. Cantidades de infantes que se aproximaran a tal tamaño sólo podían permitírselas grupos vecinales rebeldes, como los revolucionarios husitas y la Confederación Suiza del siglo XV, así como los campesinos sublevados de comienzos del siglo XVI, o si no sólo los gobernantes de grandes territorios que estuvieran en posición de llamar al servicio militar a cantidades importantes de campesinos.

Un cuarto tipo de arma nueva fue la de fuego, cuyas primeras versiones occidentales se conocieron en torno a mediados del siglo XIV. Una vez más, como en el caso de las picas, la evolución de las armas de fuego fue lenta y las armas de fuego de hierro forjado o hierro fundido sólo gradualmente se aislaron tipológicamente de otros empleos del fuego como arma, como las flechas incendiarias. La difusión de las armas de fuego la retardaron varios factores. En el aspecto económico, sólo podían emplearse a condición de que se dispusiera de suficiente capital para su fabricación y la preparación para su empleo y manejo en tiempos de paz. En términos de organización profesional, requerían fabricantes altamente cualificados, y los artilleros que las empleaban tenían que ser especialistas profesionales. De ahí que las armas de fuego se desarrollaran como una categoría especial de arma que durante la Edad Media no se integró en la organización general de los ejércitos. Por el contrario, los artilleros eran considerados como especialistas artesanos combatientes y no como miembros regulares de la fuerza combatiente. En el aspecto técnico, las armas de fuego requerían de una logística sofisticada, particularmente de piedras y balas de un calibre adecuado, que tenían que prepararse bastante antes del combate, almacenarse en arsenales y transportarse al campo de batalla. Su uso exigía, por consiguiente, una infraestructura organizativa que abarcaba mucho más que la conducción efectiva de las batallas. Asimismo, las armas de fuego eran difíciles de recargar, pues, antes de cada disparo, la munición tenía que encajarse con exactitud en los cañones, lo cual llevaba tiempo y a menudo fallaba. Finalmente, las primeras armas de fuego no podían hacer puntería con precisión, de manera que en los campos de batalla tenían escaso efecto táctico, aunque en la guerra de asedio podían contribuir a la destrucción de las murallas de las villas y ciudades sitiadas. En consecuencia, durante el siglo XV hubo un notable desarrollo del cañón grande y pesado, mientras que las armas de fuego portátiles no se usaron mucho antes del final mismo de ese siglo. Debido al elevado capital que

[50] Zacharias Lochner, *Zwey Büchlein der gerechten Schlachtordnung*, Ms Múnich, Biblioteca del Estado de Baviera, cgm 6029. Publicados en Ingolstadt, 1557.

consumía y a que requería la competencia planificadora de instituciones civiles, el desarrollo de las armas de fuego se propició sobre todo en las comunidades urbanas de villas y ciudades.

Todos estos nuevos tipos de armas trajeron numerosos cambios en la táctica y la estrategia. Primero y ante todo, las nuevas armas produjeron un espectacular incremento de los fondos requeridos para la conducción de la guerra. Ya en el siglo XIV, los fondos necesarios para una campaña de un año superaban lo que el aristócrata dueño de un castillo se podía permitir, en concreto por lo que se refiere al número de combatientes y a la provisión de tecnología militar. En el siglo XV la brecha se había ampliado, pues por lo regular la aristocracia fue incapaz de adquirir o usar armas de fuego. En otras palabras, las mayores innovaciones en la tecnología militar no tuvieron nada que ver con la aristocracia, cuyos miembros entonces eran con frecuencia incapaces de proveer los medios financieros para competir con éxito en la carrera armamentística y normalmente se mostraban renuentes a integrarse en las formaciones tácticas requeridas a fin de que el empleo de arcos y picas resultara eficaz, con la notable excepción de la aristocracia inglesa durante la Guerra de los Cien Años. En consecuencia, la caballería a cargo de la aristocracia fue gradualmente disminuyendo en número en relación con el creciente tamaño de la infantería y en importancia como fuerza combatiente primordial, de la que había gozado durante los siglos XI, XII y XIII. De ahí que las nuevas armas propiciaran profundos cambios tácticos. Por lo general, en la acción bélica tuvieron éxito aquellas que pudieron integrarse a lo largo de la batalla como formaciones tácticas duraderas de contingentes especializados.

Los principales innovadores en tecnología armamentística y táctica militar fueron, por consiguiente, los grupos vecinales discrepantes y los concejos de las villas y ciudades. A largo plazo, la aristocracia tuvo poco que ofrecer frente al capital con que los concejos de las villas y ciudades promovieron el desarrollo y el empleo de armas de fuego pesadas y frente a la fuerte cohesión social que caracterizó a los grupos vecinales discrepantes de la Confederación Suiza y a los revolucionarios husitas. Más aún, desde la Alta Edad Media la aristocracia había preferido el combate dual como su estilo específico de combate, pues implicaba la necesidad de luchar cara a cara con el enemigo. Pero mientras que el desarrollo de las nuevas armas aumentó la distancia que había de mantenerse entre los combatientes de cada bando, los aristócratas consideraron una cuestión de honor atenerse a la tradición del combate dual y rechazaron las armas a larga distancia para su propio uso. En su lugar, cultivaron el combate dual en forma de torneo caballeresco.

Sin embargo, los gobernantes territoriales emergentes se beneficiaron de los cambios en la táctica y en la tecnología militar. Esto fue así porque algunos de estos gobernantes estaban a cargo de territorios lo bas-

tante grandes como para reclutar el número necesario de infantes para el servicio militar, y porque se pusieron al frente de las nacientes burocracias. Estas burocracias podían encargarse de las labores de planificación militar y provisión de un flujo regular de ingresos fiscales y de la infraestructura logística y organizativa necesaria para el empleo y uso de las nuevas armas. Por ejemplo, la Orden Teutónica, en cuanto gobernante sobre tierras y gentes en Prusia, fue un importante protagonista no urbano de la nueva organización militar, pero también durante los siglos XIV y XV los duques de Borgoña, lo mismo que los reyes de Inglaterra y Francia, actuaron como innovadores militares.

En consecuencia, la guerra ya no se concebía como el negocio periférico de aristocráticos jinetes-guerreros amantes del estatus. Por el contrario, cada vez se hicieron más frecuentes las guerras largas. Durante los siglos XIV y XV se convirtió en un rasgo típico de la guerra lo que había sido un acontecimiento raro en la época de Carlomagno, a saber, las campañas que duraban muchos años. De manera que la guerra comenzó a tener un impacto en las vidas de todos, tanto en el sentido directo de que se reclutaban cantidades mayores de hombres, como en el sentido indirecto de que la población no combatiente tenía que pagar impuestos adicionales junto con el grave peaje de sufrimiento humano que se les infligió como consecuencia de las acciones bélicas, así como durante los asedios. La guerra se convirtió también en el tópico de un creciente número de escritos eruditos dedicados a los asuntos militares, como manuales de artillería[51], etnografías militares[52], tratados sobre el derecho de guerra[53] y tratados didácticos sobre el «Arte de la Guerra»[54]. Asimismo, la guerra comenzó a convertirse en tema de legislación en manos de los gobernantes. Aunque ya conocidos desde la época de Federico Barbarroja, los estatutos y los artículos referidos a la guerra se convirtieron en instrumentos legales normalizados para la conservación del orden y de la disciplina entre las fuerzas de combate[55]. Fue sobre

---

[51] *Das Feuerwercksbuch von 1420*. Reimpresión de la primera edición de 1529, ed. de W. Hassenstein, Múnich, 1941. Conrad Kyeser, *Bellifortis*, ed. de G. Quarg, Düsseldorf, 1967.

[52] B. Herald, *Le libre de la description des pays*, ed. de E.-T. Ham, París, 1908.

[53] H. Bonet [Bouvet], *L'arbre des batailles*, Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds franc. 1274. Primera impresión París, 1493; nueva ed. Bruselas, Londres, Leipzig, Nueva York, 1883. Otra ed. de G. W. Coopland, Liverpool, 1949.

[54] A. Chartier, *Le quadrilogue invectif*, ed. de E. Droz, París, 1923. Giovanni de Legnano, *Tractatus de bello, de repressaliis et de duello*, ed. de T. Erskine Holland, Los Clásicos del Derecho Internacional VIII, Oxford, 1917. Jean de Meun, *Li abregemenz noble homme Vegesce Flavie Rene des establissemenz apartenens a chevalerie*, ed. de L. Lödtedt, Annales Academiar Scientiarum Fennicae Series B, vol. CC, Helsinki, 1977. Christine de Pizan, *The Book of Faytes of Armes and of Chyvalrye, Translated and Printed by William Caxton*, ed. de A. T. P. Byles, Early English Text Society, Original Series CLXXXIX, Londres, 1932.

[55] Privilegio del emperador Federico I, 1158, en H. Appelt (ed.), *MGH DD F I* 10, 2, n.º 222. W. Beck (ed.), *Die aeltesten Artikelsbriefe für das deutsche Fußvolk,* Múnich, 1908, pp. 56-58.

este trasfondo como santo Tomás de Aquino pudo elaborar su teoría de la guerra justa y argumentar que las guerras sólo podían ser justas si se entablaban bajo el liderazgo de un gobernante legítimo, por objetivos moralmente defendibles y tras una declaración pública de guerra[56].

Los impactos negativos de estos cambios resultaron manifiestos y ya fueron deplorados por los contemporáneos. Hacia 1387, Honoré Bouvet (1340/1345-1405/1410) explicó el título de su libro sobre el derecho de guerra, *L'arbre des batailles* [El árbol de las batallas], diciendo que para él el «árbol de las batallas» significaba un creciente «árbol del luto»[57]. Completando la legislación altomedieval sobre la paz, las propuestas de una paz sostenida surgieron desde comienzos del siglo XIV y culminaron en 1464 con la gran propuesta de paz perpetua formulada por el rey husita de Bohemia Jorge de Podiebrad[58].

En resumen, en el siglo XV la guerra se había convertido en un rasgo ubicuo, sin estar todavía socializado. Pues, aunque la guerra podía implicar a todo el mundo directa o indirectamente, no militarizaba las vidas de todo el mundo. La mejor prueba del carácter todavía moderado de la guerra la aporta en el siglo XV el área bajo control del duque de Borgoña Carlos el Temerario. Incluía el paisaje urbano de los centros de producción y distribución en los Países Bajos, entonces una de las partes más prósperas de Europa. La capacidad financiera de estas villas y ciudades permitió a Carlos el Temerario establecer su formidable fuerza de combate, mientras que las ciudades mismas apenas se vieron afectadas por las guerras que el duque entabló y perdió. Por el contrario, las villas y ciudades de los Países Bajos siguieron prosperando sin interrupción tras la derrota y violenta muerte de Carlos en 1477. Aun a pesar de las limitaciones de la guerra en la época, no puede, sin embargo, negarse que la cantidad de sufrimiento humano causado por las guerras aumentó considerablemente, un crecimiento que fue sentido y lamentado. Fue como respuesta a este evidente sufrimiento como, a partir del siglo XIV, la guerra pasó a conceptualizarse como separada de la paz y la alternativa a ésta.

La lucha por el poder: el incremento de la belicosidad

Desde finales del siglo XV, el teatro de operaciones europeo y la intensidad de la guerra se expandieron continuamente. Durante el siglo XVI, el objetivo de aniquilar al oponente contribuyó también al genocidio lle-

[56] Santo Tomás de Aquino (véase nota 4).

[57] Bouvet (véase nota 53), frontispicio. Impreso en M. Prestwich, *Armies and Warfare in the Middle Ages*, New Haven, Londres, 1996, p. 241.

[58] Jorge de Podiebrad, *Tractatus pacis toti Vhristianitati fiendae*, ed. de J. Kejř, Praga, 1972.

vado a cabo en paralelo con la conquista europea de América y como consecuencia de ésta. La matanza premeditada, a manos de los conquistadores europeos, de guerreros, así como de no combatientes nativos americanos, específicamente mujeres y niños[59], desmiente la opinión de que la violencia infligida de manera premeditada a los civiles ha sido un rasgo peculiar de la guerra al estilo europeo del siglo XX.

El siglo XVI constituyó la fase más dramática en la expansión de la actividad militar. La potenció la promoción de modos autodinámicos de conducta desde el mismo comienzo del siglo XVI. Esto significaba que de todo guerrero se esperaba que hiciera en su propio beneficio un uso independiente de las energías contenidas en su propio cuerpo. En consecuencia, se recompensaban aquellas acciones a través de las cuales un guerrero pudiera demostrar su predisposición personal y su capacidad para usar sus propias energías físicas a fin de superar a su oponente. Como, además, fueron muchas las personas que aceptaron los desafíos del modo autodinámico de comportamiento, la competencia por la afirmación exitosa de las capacidades personales creció. Ello aumentó la inclinación a participar en operaciones militares arriesgadas y comportó la expansión de las actitudes belicosas y la predisposición a las acciones violentas. No fue infrecuente que tales acciones tuvieran un nada disimulado sesgo sádico y que se buscaran con el simple propósito de infligir dolor y heridas mortales a oponentes no combatientes y ya derrotados[60]. Tal predisposición la confirmaba ampliamente el hecho de que, desde la época de Colón, los emprendedores militares de éxito, como Cortés, fueron demostrablemente recompensados por su osadía[61].

Las distinciones que se han hecho pueden visualizarse comparando los dibujos de las figuras 26 y 27, uno de finales del siglo XV y el otro de comienzos del siglo XVI, de tema similar. En la miniatura iluminada de finales del siglo XV, el artista dispone a los guerreros en un

---

[59] Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vols., ed. de A. Millares Carlo, Lewis Hanke, Buenos Aires, Ciudad de México, 1951. Hay una versión inglesa del siglo XVI aparecida bajo el título Las Casas: *The Spanish Colonies, or Briefe Chronicle of the Acts and Gestes of the Spaniards in the West Indies*, The English Experience DCCCLIX, Londres, 1383; reimpr. Ámsterdam, Norwood, N. J., 1977. Hay estimaciones del cambio demográfico producido entre la población nativa americana y siberiana como consecuencia de las conquistas europeas que sugieren que la población nativa en Centroamérica y el Caribe había descendido, hacia finales del siglo XVI, en torno al 20 por 100 del tamaño que había tenido en la época de la llegada de Colón. Un decrecimiento similar, aunque menos drástico, se ha estimado para la población nativa siberiana durante el siglo XVIII.

[60] Hay muchos documentos que detallan tales excesos. Véanse, como ejemplos, las informaciones contenidas en Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *Der abenteuerliche Simplicissimus* [1688], Stuttgart, 1985. H. W. Kirchhof, *Wendunmuth*, ed. de H. Örterley, 4 vols., Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart XCV-XCIX, Stuttgart, 1869.

[61] Instrucción del emperador Carlos V a Hernán Cortés, fechada el 26 de junio de 1523, en Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, ed. de M. Hernández Sánchez-Barba, Biblioteca Porrúa II, Ciudad de México, 1963, pp. 585-592.

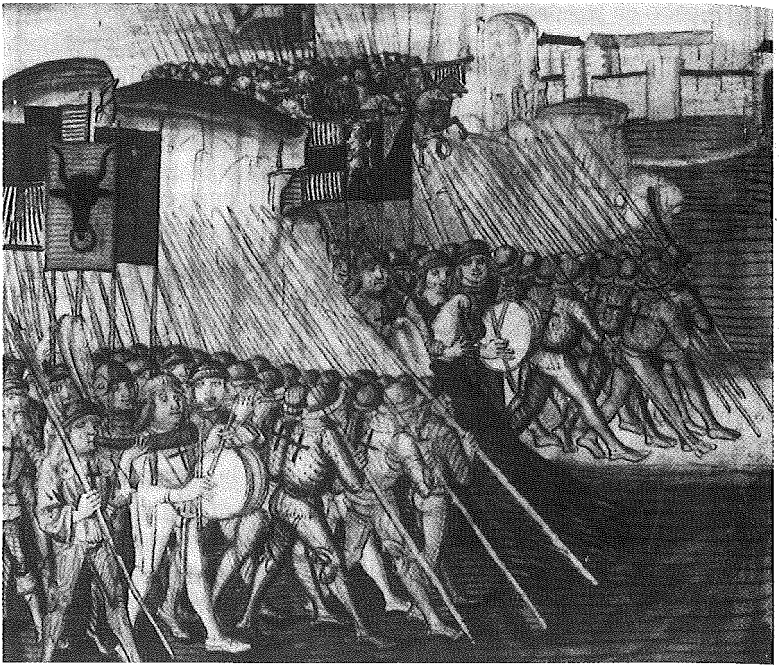


Figura 26. Hombres de pica suizos en batalla, *ca.* 1500. Los hombres de pica marchan hacia la batalla en cerrada formación, con la parte superior de su cuerpo ligeramente inclinada hacia delante. En la batalla empujan sus picas en una única dirección, intentando mantener la formación durante el mayor tiempo posible después del ataque inicial. En Diebold Schilling *el Viejo*, *Berner Chronik*, Burgerbibliothek Bern, Mss. h.h. I 3, p. 635.

orden densamente compacto, a saber, la formación táctica en que los ejércitos suizos estaban acostumbrados a marchar a la batalla y a luchar en el curso de ésta. Por el contrario, el artista del dibujo de comienzos del siglo XVI mostraba una serie de guerreros individuales enzarzados en un combate dual con mucho espacio en torno a sí. Una visión comparativa de ambos dibujos confirma que el objetivo del artista de comienzos del siglo XVI era la exhibición de la fuerza física individual. En su dibujo, los guerreros individuales actúan desde una posición en la que podrían golpear o dar estocadas en muchas direcciones diferentes. Por el contrario, en la miniatura iluminada del siglo XV los combatientes se caracterizan por su dependencia mutua de la fuerza que acumulan en cuanto partes constitutivas de una formación táctica conjunta. De ahí que en la imagen del siglo XV la formación táctica en su conjunto sea una expresión de la fuerza, no del guerrero individual, mientras que en su contrapartida del siglo XVI la relación se

Figura 27. Hans Holbein el Joven, *La batalla de los lansquenetes*, *ca.* 1530. Öffentliche Kunstsammlung, Basilea, Inv. N° 1662.140. Los guerreros están representados en un combate dual, clavan sus picas, espadas y dagas en muchas direcciones diferentes y permanecen erguidos en una posición de equilibrio durante el mayor tiempo que les es posible.

haya invertido, con los guerreros individuales, no la formación táctica, formando los centros de la acción bélica.

Estos ejemplos no son únicos. De hecho, existen multitud de dibujos y cuadros del siglo XVI sobre temas militares; visualizan modos autodinámicos de conducta. Muchas de estas imágenes fueron encargadas por Maximiliano I en su calidad de rey de Roma, emperador electo y emperador romano que empleaba a los artistas alemanes más famosos de su época para la producción de obras de arte encomiásticas[62]. En todas estas imágenes se representó la principal fuerza de combate de Maximiliano, los lansquenetes, por lo demás famosos por su belicosidad[63]. Pero la expresión de la belicosidad no se limitó a las obras de propaganda imperial. En la práctica, llevó a la popularización de las artes marciales, especialmente de la esgrima y la lucha, cuyos practicantes crecieron en estatus social y estimación moral, y se los encontraba en todas las villas y ciudades del siglo XVI.

Conclusión

La guerra en la Edad Media demuestra haber experimentado una transformación fundamental en los objetivos bélicos, un cambio igualmente fundamental en la tecnología armamentística y el crecimiento de la belicosidad. En la Alta Edad Media, las fuerzas de combate consistían en guerreros no especializados bajo el liderazgo de caudillos sobre todo aristocráticos, que entablaban sus guerras principales con vistas al control de diversos tipos de grupos, y la mayoría de las hostilidades cesaban cuando una parte consideraba cumplido su objetivo. En aquella época se hicieron pocos intentos de someter las zonas conquistadas a un gobierno burocrático continuado, pues a los caudillos, a diferencia de los emperadores romanos, les interesaba más mantener o acrecentar su estatus que convertir los éxitos militares en control burocrático. Una fase de transición en los siglos X y XI presenció el incremento de los guerreros especializados que luchaban a caballo y que, por tanto, debían tener un estatus social que les permitiera equipar y mantener caballos de guerra. Para estos guerreros no tenía mucho sentido luchar únicamente por el control de las gentes, pues ellos únicamente podrían mantener

[62] Maximiliano I, *Weisskunig*, Viena, 1775; reimpr. Weinheim, 1985. Maximiliano, *Ehrenpforte*, en ed. de E. Chmelarz, *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, suplemento al vol. IV, Viena, 1885-1886; reimpr. Graz, 1972. Maximiliano: *Theuerdank, Jahrbuch...* VI, 1888; reimpr. Plochingen, 1968. Maximiliano: *Freydal*, ed. de Q. von Leitner, 3 vols., Viena, 1880-82.

[63] Una descripción del estilo belicoso aunque disciplinado de luchar de los lansquenetes se encuentra en W. Pirckheimer, *Bellum Suitense sive Helveticum*, cap. II/4, Zúrich, 1737, p. 11 (nueva ed. de F. Wille, Baden-Baden, 1998).

su estatus si eran capaces de convertir el éxito militar en poder sobre un territorio. En consecuencia, a partir del siglo XI cada vez estallaron más guerras por el control del territorio y de las gentes a las que un gobernante trataba de imponer su propia legislación. Con frecuencia, las guerras estallaban cuando la gente ponía en cuestión el derecho de un gobernante a imponer una legislación o cuando gobernantes rivales sometían sus reivindicaciones opuestas a la ordalía divina que se suponía que eran las guerras. Se estableció una jerarquía estable que situó a los gobernantes de tierras y gentes en la cima y a los jinetes en cuanto titulares de señoríos por debajo de los gobernantes y por encima de los campesinos, los cuales estaban en la base de la jerarquía y podían servir como infantes subsidiarios. Mientras que el derecho aristocrático a la contienda armada como medio de resolver las disputas se vio sometido al férreo control de los gobernantes territoriales, la cantidad de guerras que estallaron por el control de territorios y gentes se incrementó y las guerras se hicieron más costosas como consecuencia de la revolución tecnológica bajomedieval, que desplazó el protagonismo a tipos más sofisticados de armas. El aspecto nuclear de esta revolución fue el empleo de proyectiles disparados con arcos y ballestas o con diversas clases de armas de fuego. Fueron sólo pocos los gobernantes territoriales que pudieron proveer el capital requerido para la adquisición y el empleo de armas de fuego, la logística y el entrenamiento de especialistas en su manejo. De ahí que la revolución tecnológica del armamento bajomedieval diera una ventaja táctica a las comunidades urbanas de las villas y ciudades, que en los siglos XIV y XV se convirtieron en pioneras en el uso de armas de fuego. Los cambios tecnológicos fueron amplificados por los cambios en la táctica y la estrategia como consecuencia de los cuales, a partir del siglo XIV, las formaciones de infantería aumentaron en número y cobraron mayor importancia. Las armas más sofisticadas, que requerían logística, planificación estratégica y preparativos tácticos para la batalla, así como el empleo de fuerzas de combate que había que integrar en formaciones tácticas, todo ello propició la conceptualización de la guerra como una coreografía de la acción con vistas a la consecución de objetivos preconcebidos. De los ejércitos se esperaba que triunfaran en la batalla a condición de que las acciones de los guerreros individuales estuvieran preparadas y coordinadas en cada formación, y se concentraran en objetivos preestablecidos. De ahí que la guerra se convirtiera en una acción racionalmente orientada a unos fines. Hacia finales del siglo XV, los infantes comenzaron a desarrollar un nuevo hábito de combate que estribaba más en los modos autodinámicos de comportamiento. Estos modos autodinámicos de comportamiento dieron, a su vez, lugar a la belicosidad que se convirtió en rasgo distintivo del siglo XVI. La fusión de la nueva tecnología militar con los modos autodinámicos de comportamiento constituyó la base sobre la que, subsiguien-

temente, los guerreros podían desear disfrutar de la experiencia de las tensiones, y provocó el optimismo que apoyaba la conceptualización de la guerra como un instrumento para propiciar cambios. Entablar guerras tan caras y asumir riesgos importantes sólo podía parecer tener sentido bajo la premisa de que las recompensas esperadas fueran altas. En el caso de guerras terrestres e incluso de guerras navales, las recompensas se concebían cada vez más en términos de control de los recursos naturales y humanos que se podían hallar en Europa, así como en las islas interiores y en los océanos. De ahí que la guerra llegara a definirse como una lucha *pro aris et focis* en la que se tomaban decisiones sobre el control del territorio.

VIII

ACCIÓN III: EL PENSAMIENTO

Le philosophe est l'amateur de la sagesse et de la verité: être sage, c'est éviter les fous et les méchants. Le philosophe ne doit donc vivre qu'avec des philosophes.*
Voltaire

INTRODUCCIÓN: EL PENSAMIENTO Y LA HISTORIA

Tomar el pensamiento por un tipo de acción significa postular que la actividad del pensamiento puede interrelacionarse con las categorías de la acción precedentes. Este postulado comporta el supuesto adicional de que el pensamiento no es ni un arte en sí mismo ni, por así decir, autónomo en sus pautas y procesos, sino una actividad social dentro de un marco cultural dado. En otras palabras, si el pensamiento se considera como una acción o una serie de actos, la historicidad y la especificidad cultural del pensamiento deben reivindicarse. Sin embargo, el supuesto de que el pensamiento es una acción y el postulado de que hay una historia del pensamiento han afrontado graves objeciones. Por lo que al primer postulado se refiere, David Hume (1711-1776), en su refutación de los argumentos de René Descartes (1596-1650), adoptó la opinión de que el pensamiento no es ni una acción en sí misma ni siquiera una condición para la acción[1]. Por el contrario, Hume sostenía

* «El filósofo es el amante de la sabiduría y de la verdad: ser sabio significa evitar a los locos y a los malvados. El filósofo sólo puede vivir entre filósofos.» *[N. de los T.]*

[1] La posición atacada por Hume puede encontrarse en R. Descartes, *Discours sur la méthode*, cap. III/14 [1637], París, 1973, pp. 249-364. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739/1740], eds. de T. Hill Green y T. Hodge Grosse, vol. 1, Londres, 1886; reimpr.: Aalen, 1964, pp. 385-394. La posición de Hume la adoptó Jürgen Habermas en *Theorie des kommunikativen Handeln* [1981], vol. 1, Fráncfort, ^{4}1987, pp. 146-147.

que el pensamiento es meramente una configuración de ideas cuya transformación en acciones manifiestas requiere de la pasión en cuanto el estímulo de la voluntad individual. Pero la filosofía moral del pensamiento que se halla en Hume estriba en la afirmación parcial de que sólo lo empíricamente reconocible por otros puede ser reconocido como la acción de una persona. Esta afirmación sólo es sostenible si se concibe la acción como algo que se manifiesta en movimientos corporales reconocibles y se excluyen todas las actividades que no implican a movimientos corporales. Según eso, el sueño, por ejemplo, no puede ser una acción, pues no se traduce necesariamente en movimientos, de la misma manera en que tampoco pueden aceptarse como acción formas de lo que se cree que es una interacción, como la influencia mágica que transgrede el espacio y el tiempo. Por eso, aunque aceptable como concepto parcial derivado de un fondo cultural específico, el concepto de acción de Hume no tiene validez universal. Sin embargo, la historia conceptual del pensamiento debe estribar en un concepto de acción lo bastante flexible para permitir interconexiones y comparaciones entre diversos periodos, áreas y tipos de grupos en los que las personas pueden actuar. Bajo esta condición, el pensamiento puede considerarse como acción en este sentido más amplio del término.

Una objeción planteada por Kant contra el segundo supuesto ha sido de nuevo articulada por Peter F. Strawson (1919-2006)[2]. Strawson sostenía que las pautas básicas del pensamiento carecen absolutamente de historia porque son comunes a toda la humanidad. El argumento es sólido y nadie hoy en día estaría dispuesto a negar la capacidad de pensar a ningún ser humano, ni del pasado ni del presente. Sin embargo, la tesis de Strawson según la cual, por así decir, toda la humanidad posee las pautas principales del pensamiento en cuanto acción y, por consiguiente, éstas son un rasgo constante, puede someterse a contraargumentos de peso. En primer lugar, no hay ninguna razón para aceptar la premisa de Strawson, basada en la obra de teóricos anteriores, según la cual tales pautas principales del pensamiento, en el caso de que existan y sean realmente compartidas por toda la humanidad, son específicamente humanas por el hecho de que no son compartidas por otros seres vivos. Si el pensamiento es una acción característica de cierta especie de seres vivos, entonces forma parte de la evolución biológica y, en definitiva, es en sí mismo un fenómeno histórico. En segundo lugar, Strawson observó acertadamente que aquellos aspectos del pensamiento que según él posee toda la humanidad *per se* no pueden descubrirse empírica, inductivamente, sino que deben reconstruirse mediante un razonamiento me-

[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Riga, 1781], en ed. de W. Weischedel, *Werke in zwölf Bänden*, vol. 3, Fráncfort, 1968, pp. 100-102. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londres, 1966, pp. 33-42.

tafísico. Sin embargo, Strawson no extrae de esta observación la conclusión apropiada. Pues si el razonamiento metafísico se supone que concluye en proposiciones racionales sobre lo que se afirma aplicable o válido para toda la humanidad, entonces excluye a la historia por razones simplemente definicionales y no relacionadas con el pensamiento mismo. Pero, como el razonamiento metafísico es en sí mismo histórico, no puede usarse para negar la historicidad del pensamiento.

Decir que existen rasgos ahistóricos es, por tanto, verdad siempre y cuando se aplique a lo que por definición se ha establecido como un rasgo constante de la humanidad. Pero esta opinión no imposibilita la investigación de los principales cambios por los que ha pasado el pensamiento en la historia de la humanidad o en cualquier parte dada de ésta. De manera que fácilmente podemos aceptar la definición hermenéutica del pensamiento según la cual todos los seres humanos practican, entre otros rasgos comunes, el pensamiento en cuanto un conjunto de actos soliloquiales mediante los cuales las percepciones de los objetos se relacionan con los conceptos. Pero esta definición es lo bastante flexible como para permitir encontrar variantes espaciales, temporales y sociales en la interconexión entre la percepción y la concepción. El rastreo de tales variantes parece incluso una necesidad, porque la hermenéutica nos dice que los objetos son difíciles de percibir a no ser que en una cultura dada se disponga de conceptos ya existentes de los objetos percibidos[3]. En consecuencia, si los objetos no se pueden percibir más que mediante conceptos culturalmente específicos ya existentes, separar el pensamiento en cuanto acción del trasfondo cultural específico no resulta fácil. Más aún, en condiciones regulares, el pensamiento en cuanto la acción de transformar percepciones en conceptos difícilmente puede disociarse de la comunicación a través del lenguaje, pues los conceptos necesitan expresarse en palabras en cuanto propiedades de espacios específicos de comunicación. De ahí que podamos especificar la definición del pensamiento como una acción mediante la cual las personas perciben sucesivamente los objetos en función de conceptos ya disponibles, relacionan estas percepciones con los conceptos y luego las comunican a través de las palabras[4]. Y simultáneamente podemos suponer que estos actos particulares los controlan las convenciones cultura-

---

[3] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [Tubinga, 1960], nueva edición en Gadamer, *Gesammelte Werke,* vol. 1, Tubinga, 1986, pp. 298-300.

[4] C. Kay Ogden e I. Armstrong Richards, *The Meaning of Meaning,* Londres, Nueva York, 1923, pp. 1-23. Por supuesto, *in nuce*, el concepto de triángulo semiótico ya lo expresaron G. W. Leibniz, *Unvorgreifliche Gedanken bettreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache* [escrito *ca.*, 1697; 1.ª reimpr.: 1717], ed. de U. Pörksen, Stuttgart, 1983, p. 6, y J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [Londres, 1690], ed. de A. Campbell Fraser, vol. 2, Nueva York, 1959, pp. 16-17. Sin embargo, como nominalista que era, Locke trató la formación de conceptos como una parte de la historia especulativa de la mente humana e intentó establecer las condiciones bajo las cuales habían surgido los conceptos.

les conforme a las cuales las personas actúan y como consecuencia de las cuales las percepciones de los objetos, las relaciones de estas percepciones con los conceptos y la comunicación de los conceptos en palabras pueden diferir allende las fronteras de los espacios de comunicación[5].

La historicidad del triángulo semiótico

Es fácil comprender que la formación, la comunicación y la esperada recomposición por parte de otros del triángulo semiótico entre los objetos, los conceptos y las palabras pueden ser consecuencia de diferentes procedimientos, dependiendo del trasfondo cultural específico de estas interrelaciones triangulares. Por ejemplo, podemos suponer que la frase japonesa «Kore wa hon desu» relaciona un objeto único y especificado (en este caso un códice de papel) con el concepto «libro» y expresa este concepto con la palabra «hon» de tal modo que el objeto especificado es subsumido bajo un concepto indeterminado (genérico). Entonces una traducción literal del japonés al castellano podría rezar: «Por lo que a este objeto específico respecta, pertenece al concepto de libro». La frase da a entender que el objeto específico no se identifica (en el sentido de Heidegger) con el concepto de «libro», sino que el objeto específico se asocia en cuanto una cosa concreta con el concepto genérico en cuanto una categoría abstracta a la que se hace referencia con el sustantivo «libro». Por el contrario, la frase en castellano «Esto es un libro» es el resultado de un proceso diferente en la formación del triángulo semiótico. En la frase en castellano, el «es» identifica el objeto específico como un caso concreto y singular del concepto genérico de «libro», hecho explícito por un sustantivo con un artículo indefinido. En consecuencia, la frase permite la comunicación del concepto «libro» sólo a condición de que la palabra que expresa el concepto genérico se empareje con un artículo que tiene el cometido de restringir, en este caso particular, el rango del concepto al objeto especificado. Otras maneras potenciales de expresar la identificación de un objeto no son factibles, pues una frase como «Esto es libro» no es comunicable, y una frase como «Éste es *el* libro» tiene un significado diferente, en la medida en que expresa una estima extraordinaria por cierto libro o la importancia extraordinaria de éste.

Asimismo, la formación, la comunicación y la esperada recomposición del triángulo semiótico quizá dependen de las intenciones del ha-

[5] Éste parece ser un denominador común en las opiniones por lo demás opuestas de los dos principales antropólogos que han estudiado la historia del pensamiento. Véase C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* París, 1962; J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, 1977, pp. 36-51.

blante. Por ejemplo, las frases «Es bueno observar principios derivados del imperativo categórico» y «Es bueno observar el principio derivado del imperativo categórico» difieren en lo que se refiere a la determinidad del número de principios implicados. En este caso, ambas frases son gramaticalmente posibles y semánticamente significativas, de manera que la elección de la frase no se ve restringida por la disponibilidad o no de estructuras gramaticales, sino que depende solamente del grado relativo de determinidad que el hablante pretenda expresar.

Más aún, en el nivel del análisis conceptual el problema de la formación, la comunicación y la recomposición del triángulo semiótico no es sólo cómo arreglárselas con la serie de actos de pensamiento culturalmente específicos, sino también cómo describir y explicar lo que ocurre cuando, intraculturalmente, en tal serie de actos de pensamiento se producen cambios. Este último problema no puede resolverse en el nivel de la historia convencional del pensamiento que desde hace mucho tiempo lleva practicándose como un campo de investigación, pues las respuestas a la pregunta por lo que se ha pensado no dan pistas a la ulterior pregunta por cómo se ha practicado una serie de actos de pensamiento y cómo ha cambiado tal práctica[6]. De manera que la historia del pensamiento necesita ocuparse de los cambiantes marcos conceptuales en los que la formación, la comunicación y la recomposición del triángulo semiótico pueden darse, y la Edad Media tiene su propio lugar en la historia del pensamiento[7].

Que tales cambios se produjeron puede mostrarse desde la historia conceptual del término «palabra». Para la teología medieval, el prólogo al Evangelio de san Juan constituía un texto importante en conexión con el cual pueden estudiarse las cambiantes prácticas en la formación del triángulo semiótico. Los problemas exegéticos se concentraban en la asociación del término «palabra» con lo divino en este texto:

> En el principio fue la palabra,
> y la palabra estaba con Dios
> y Dios era la palabra.

La exégesis de esta frase por san Agustín de Hipona fue dominante a lo largo de la Alta Edad Media. En su exégesis, san Agustín seguía las

---

[6] R. G. Collingwood, *The Idea of History* [escrita en 1936; 1.ª edición póstuma: Oxford, 1946], ed. de T. M. Knox, Londres, Oxford, Nueva York, 1956 [reimpr.: 1969], p. 215, acuñó la frase «toda historia es la historia del pensamiento», pero pasó por alto el hecho de que el pensamiento tiene su propia historia.

[7] Esto no ha sido siempre reconocido debidamente. Por ejemplo, C. von Bormann, R. Kuhlen y L. Oeing-Hankoff pasan enteramente por alto la Edad Media en su artículo «Denken», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, ed. de J. Ritter, Basilea, 1972, cols. 60-102.

enseñanzas de los gramáticos romanos y distinguía entre el término «palabra» y el concepto «palabra», asignando a aquél sonido el externo *(sonus)* y al segundo un carácter interior, «espiritual» *(verbum quod vere spiritualiter dicitur)*[8]. La palabra, pues, tiene un carácter dual; en un aspecto, sirve como medio de la comunicación oral, tal como se emplea en el mundo real; y, en el otro aspecto, es eterna y divina *per se*. San Agustín no hizo ningún esfuerzo por explicar la ecuación entre la parte conceptual de la palabra y lo divino; por el contrario, continuaba con un símil que comparaba el carácter de una palabra con el de un plano arquitectónico *(consilium)*: san Agustín argumentó que, cuando los humanos hacen un plano antes de construir un edificio, el plano permanece inalterado con los planificadores aun después de acabado el edificio. De manera parecida, observaba san Agustín, la palabra en cuanto concepto conserva su asociación original con la divinidad no creada y por tanto inmutable aun después de que la palabra en cuanto sonido se le haya pronunciado al mundo como el mensaje divino. Luego san Agustín utilizaba otro símil, comparando la palabra con Cristo: lo mismo que la palabra, Cristo tiene el carácter dual de una existencia abstracta y una existencia concreta; y, lo mismo que la palabra, Cristo se comunica en el mundo y, al mismo tiempo, no deja de ser divino en cuanto plano inmutable.

Lo que este argumento deja claro es que san Agustín usó un concepto global de «palabra» que, mediante un símil doble, permitía su ecuación con lo divino. Esta ecuación pudo realizarla tan fácilmente porque, para él, la pronunciación de una palabra significaba mucho más que la articulación de una secuencia ordenada de sonidos, en la medida en que formaba parte de un proceso integrado de la acción comunicativa. De manera que la acción comunicativa se entendía que involucraba totalmente a personas que se comunicaban, y esta concepción de la acción comunicativa ayudó a san Agustín en su ecuación directa entre el concepto de «palabra» y el más comprehensivo de todos los conceptos que se pueden pensar, a saber, lo divino mismo. Más aún, es importante advertir que san Agustín no asociaba el concepto de «palabra» con la divinidad de un modo simbólico, como si la palabra fuera una especie de representante o abreviatura de lo divino o un rasgo al que la divinidad podría conferir algunas de sus características. Por el contrario, ajustándose estrictamente al Evangelio, san Agustín insistió en que la palabra es no sólo divina, sino ella misma la divinidad. Dicho de otro modo, en el uso del triángulo semiótico por parte de san Agustín, concepto y asunto se fundían en una entidad singular con respecto a la esfera de lo divino y sólo se separaban con el limitado propósito de comunicar la exé-

[8] San Agustín, *Tractatus in Joannis Evangelium, PL*, 35, cols. 1379-1384. Cfr. H. Keil (ed.), *Grammatici Latini*, vol. 4 [Leipzig, 1864], reimpr. Hildesheim, 1961, pp. 47 (Probus), 367 (Donatus).

gesis del Evangelio. Tomado comprehensivamente, el concepto de «palabra» desafiaba la determinidad y, en definitiva, se erigía en sí mismo como una totalidad metafísica.

Hasta el siglo XII, las opiniones de san Agustín continuaron aceptándose como la exégesis normativa del prólogo al Evangelio de san Juan. Después del siglo XII, sin embargo, se prefirió un enfoque diferente de la formación del triángulo semiótico. Donde más poderosa representación encontró fue en la obra de santo Tomás de Aquino. Rechazando como demasiado esquemática la diferencia que hacía san Agustín entre la palabra exterior (el sonido) y la palabra interior (el plan divino), santo Tomás hizo un considerable esfuerzo por distinguir la palabra divina de la palabra humana. A la palabra divina le adscribió las características, en primer lugar, de ser «semper in actu» (la palabra siempre tiene una existencia real); en segundo lugar, de existir «unicum verbum in actu» (la divinidad expresa todo en una única palabra al mismo tiempo); y, en tercer lugar, de ser «eiusdem nature» (la divinidad misma es la palabra). En cambio, santo Tomás adscribió las siguientes características a la palabra humana: en primer lugar, la palabra humana existe «in potentia et in actu» (los humanos necesitan formar un concepto antes de poder pronunciar una palabra); en segundo lugar, la palabra existe «divisim» (los humanos requieren series de palabras utilizadas en sucesión para la expresión del asunto conceptualizado); en tercer lugar, la palabra humana no existe «eiusdem nature» (los humanos utilizan la palabra, pero no son palabras; en lugar de eso, la relación entre los humanos y la palabra es equivalente a la relación entre las personas que se comunican y el asunto comunicado)[9].

Al adscribir a la palabra divina características opuestas a las de la palabra humana, santo Tomás mantenía la convicción de san Agustín de que la comprehensiva palabra divina es una totalidad y, en esta capacidad, únicamente divina. Pero, al mismo tiempo, santo Tomás negaba a la palabra humana la validez de esta convicción agustiniana. Las consecuencias para la exégesis del prólogo al Evangelio de san Juan fueron graves. Debido a la sofisticación de las diferencias entre lo divino y la palabra humana, la exégesis cristológica del prólogo se hizo excesivamente difícil. Donde san Agustín no necesitaba más que un doble símil, santo Tomás tenía que ahondar en sutilezas lógicas y filológicas. Donde san Agustín había podido afirmar la identidad de la palabra con Cristo, santo Tomás suponía un paralelismo según el cual la relación entre Dios y Cristo debía verse como equivalente a la relación entre lo divino y la palabra. Donde san Agustín podía argumentar que Cristo seguía siendo divino en cuanto el plan divino aun después de haber

[9] Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, ed. de R. Bosa, *Santi Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 6, Stuttgart, 1980, pp. 229-231.

comenzado a comunicarse en el mundo humano, santo Tomás, por un lado, tenía que identificar a Cristo como la integración personificada de las esferas por lo demás separadas de lo divino y el mundo humano, mientras, por el otro, tenía que conservar la creencia en que Cristo era coeterno con Dios. Santo Tomás era consciente de la posibilidad de que su exégesis pudiera provocar debates sobre la cuestión de si Dios y Cristo eran una y la misma esencia. A él le preocupaba la posibilidad inherente de que –siendo Cristo en parte humano– la relación Dios-Cristo pudiera verse como personificada en la forma de la generación material del hijo por el padre. A fin de protegerse de tal malentendido potencialmente herético, su exégesis la concluyó con el argumento de que, en el prólogo, a Cristo no se lo había nombrado porque el evangelista había querido referirse a la relación Dios-Cristo en términos de un inmaterial «intelligibilis processus».

Sin embargo, ni siquiera ese sofisticado y minucioso análisis simbólico de la relación Dios-Cristo-humanos tal como se expresa mediante el concepto «palabra» y el término «palabra» satisfizo a santo Tomás. Pues él había comparado las versiones griega y latina del Evangelio y había encontrado que, en la versión griega, un artículo precede a la palabra, «ὁ λόγος» *(ho logos),* mientras que, en la versión latina, ningún artículo parece en conexión con *verbum*. Santo Tomás concluyó que, en la versión latina, el artículo debía de haberse perdido. ¿Por qué sucedió eso? Según las convenciones establecidas por los antiguos gramáticos griegos y latinos, argumentó que el artículo habría determinado o especificado el significado del concepto así expresado, y concluyó que tal uso habría restringido la *supereminentia verbi Dei*, la complejidad o totalidad de la palabra divina. Como esta consecuencia no era deseable, santo Tomás declaró que la versión latina era preferible a la griega. Pero eso sólo significaba que santo Tomás entendía que las palabras pueden representar sus conceptos más o menos adecuadamente y que los conceptos ya no pueden ser idénticos con lo que denotan. En una palabra, para Santo Tomás el triángulo semiótico se componía de tres categorías separadas –palabras, conceptos y asunto– que en el lenguaje humano no se solapaban.

Para resumir el impacto de estas cuestiones sobre la historia del pensamiento, de una preferencia por el pensamiento sintético en las categorías de la comprehensividad en la Alta Edad Media se produjo un cambio al pensamiento analítico en las categorías de la particularidad a partir del siglo XII en adelante. Como consecuencia de este cambio, se percibió como cada vez más difícil abarcar las totalidades conceptualmente. En lo que sigue se mostrará cómo este cambio en el pensamiento afectó a la formación de los conceptos y el empleo de las palabras.

Los cambios en el pensamiento y su impacto sobre la utilización de las palabras

Una posibilidad a la hora de abordar los efectos de los cambios en el pensamiento sobre la utilización de las palabras es rastrear las formas de la determinidad en la expresión de conceptos mediante palabras. La determinidad de las palabras es un medio para la expresión de las totalidades o particularidades del asunto conceptualizado. Puede considerarse como un elemento universal del lenguaje[10] y puede expresarse a través de una serie de diferentes estructuras gramaticales y morfológicas. De ahí que en la expresión de las totalidades conceptualizadas *versus* las particularidades del asunto puedan producirse cambios rastreables en las preferencias por ciertas estructuras gramaticales o morfológicas. Dentro del conjunto de las lenguas germánicas y romances, desde un punto de vista histórico, tales cambios se produjeron antes del siglo XII, y llevaron al establecimiento de los artículos como una categoría lingüística entonces novedosa para estas lenguas. Dos categorías de artículos se han distinguido: los llamados artículos definidos, que determinan particularidades en un número finito; y los llamados artículos indefinidos, que hacen referencia a una única singularidad como parte de la misma categoría del asunto.

Hay que admitir que, como santo Tomás de Aquino había observado, los artículos no eran nuevos *per se,* pues ya se habían usado en el griego antiguo como un indicador de los casos. Pero los artículos nunca formaron parte del repertorio de elementos gramaticales del latín y sus lenguas derivadas, ni de los idiomas vernáculos de las lenguas germánicas y eslavas. Resulta llamativo que los artículos no se hayan introducido nunca en las lenguas eslavas. Esta observación plantea la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones se formaron los artículos en algunos idiomas europeos durante la Edad Media? Hasta ahora, la respuesta más convincente la sugirió el filólogo austríaco Adolf Lichtenheld (1843-1915) en 1873. Lichtenheld sostenía que «el artículo definido se pone delante de un sustantivo para mostrar que la idea expresada por el sustantivo ya ha sido enunciada, y para volver a referirse a ese enunciado»[11]. Con su opinión Lichtenheld situaba el llamado artículo definido en la proximidad del pronombre demostrativo y, de hecho, pudo demostrar, que en términos de la historia de las palabras, el artículo en cuanto categoría lingüística en las lenguas germánicas, lo mismo que las lenguas romances, tenía sus raíces en los pronombres demostrativos.

---

[10] J. Krámský, *The Article and the Concept of Definiteness in Language*, Janua Linguarum, Series Minor CXXV, La Haya, París, 1972, pp. 30-44.

[11] H. Sweet, *A New English Grammar: Logical and Historical*, vol. 2, *Syntax,* Oxford, 1898, p. 55. A. Lichtenheld, «Das schwache Adjektiv im Altenglischen», en *Zeitschrift für deutsche Altertum und deutsche Literatur* XVI (1873), p. 338.

La opinión de Lichtenheld puede confirmarse fácilmente aduciendo la derivación del *il* del italiano medio y el *le* del francés medio del *ille* latino y de derivaciones similares en las lenguas germánicas[12]. Por una reducción similar, el llamado artículo indefinido, como el *a* inglés, nació como la forma reducida del numeral *one*.

Las dificultades, sin embargo, surgieron en cuanto se planteó la cuestión de la fecha en que los pronombres demostrativos se redujeron a los llamados artículos definidos y en que el numeral se acortó hasta convertirse en el llamado artículo indefinido. Por otro lado, en lo que respecta al artículo definido en francés, santo Tomás de Aquino atestigua que alrededor de 1200 el proceso no había terminado completamente, pues para él el artículo *le* seguía siendo una novedad que requería explicación. Por otro lado, la existencia de artículos ya en el griego antiguo y la autoridad del griego como lengua modelo en la que se habían transmitido los textos de las autoridades habían estimulado repetidos intentos de crear artículos también en otras lenguas. Por ejemplo, a comienzos del siglo I a.C., el erudito latino Marco Terencio Varrón (116 a.C.-27 a.C.) había postulado la existencia de un *pronomen articulae* como una categoría en la que subsumía pronombres demostrativos como *hic*, *haec*, *hoc*, si estaban directamente conectados con un sustantivo[13]. De ahí que, a través de la influencia de la lengua griega y la teoría gramatical latina, y debido a que los gramáticos altomedievales tendían a seguir los modelos romanos, en las lenguas vernáculas debió de haber cierta presión sobre la transformación de los pronombres demostrativos en artículos. De manera que Lichtenheld muy bien pudo estar justificado en su afirmación de que, en ciertos contextos, antes de 1000 los pronombres demostrativos germánicos ya habían asumido ciertos cometidos del llamado artículo definido, aunque conservando sus cometidos demostrativos en otros contextos. Como no hay pruebas inequívocas que sugieran que el inicio de este nuevo uso comenzara ya en la Alta Edad Media[14], podemos concluir que, como muy tarde en el siglo XI, el llamado artículo definido había comenzado a usarse, pero era todavía reconocible como pronombre demostrativo, más que como la parte determinante de los casos en una oración por la que en el griego antiguo se había definido al artículo[15].

¿Qué implica este cambio para la expresión de conceptos mediante palabras determinadas o indeterminadas? Lo primero que aquí se ha

---

[12] Lichtenheld (véase nota 11), pp. 350-351.

[13] Marco Terencio Varrón, *De lingua Latina*, cap. VIII/45, VIII/52, VIII/63, X/18-20 (diversas ediciones); san Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri XX*, cap. I/8, ed. de W. M. Lindsat, Oxford, 1911, asumió la definición varroniana del artículo.

[14] A. Crandell Amos, *Linguistic Means of Determining the Dates of Old English Literary Texts*, Mediaeval Academy Books XC, Cambridge, Mass., 1980, pp. 110-124.

[15] Dionysius Thrax, *Ars Grammatica*, ed. de G. Uhig, Leipzig, 1883, pp. 61-62.

de decir es que ni los traductores latinos del texto griego de la Biblia, ni los traductores altomedievales de partes de la Biblia a las lenguas vernáculas, ni san Agustín, ni los comentaristas medievales de éste sintieron necesidad alguna de adoptar en el latín el empleo griego de artículos. De ahí que la gramática y la sintaxis del latín se consideraran entonces suficientes para expresar los grados de determinidad. De modo que siempre que en la Alta Edad Media surgió la necesidad de dar expresión a un concepto particular, la gramática y la sintaxis del latín entonces existente y las lenguas romances y germánicas bastaron. No surgió una necesidad específica de expresar conceptos mediante palabras determinadas. Lo que de ello se sigue es que, entre los usuarios de estas lenguas sin pronombres demostrativos como artículos, prevaleció una manera de pensar por la que un objeto específico se relacionaba, más que se identificaba, con un concepto genérico. Esto fue así porque los pronombres demostrativos se emplean en el latín, lo mismo que en las lenguas vernáculas romances y germánicas durante sus periodos tempranos, con el propósito de especificar un objeto retrospectivamente, más que de identificarlo como un caso específico de un concepto genérico. Esto puede discernirse en la siguiente frase tomada del texto de la epopeya de *Beowulf,* puesta por escrito hacia 1000 d.C., que contiene una loa del difunto rey Scyld Scefing, el fundador mítico de un grupo familiar regio supuestamente danés. La loa reza: «þæt wæs god cyning»[16] *. Por medio de un pronombre demostrativo, la frase especifica el objeto de la loa, a saber, el difunto rey mencionado en los versos anteriores. El pronombre demostrativo, un neutro, relaciona el objeto especificado con el concepto genérico «rey», al que se califica por medio del atributo genérico «bueno». Pero la frase no identifica al rey fallecido como un caso especial del concepto genérico «buen rey».

Por contra, en los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer a finales del siglo XIV se encuentra el siguiente pasaje de loa a Teseo, el mítico fundador de Atenas:

> Hubo un duque que se llamaba Teseo;
> de Atenas él fue señor y gobernador,
> y en su tiempo un tal conquistador,
> que más grande no lo había bajo el sol[17].

La loa se formula con dos llamados artículos indefinidos en conexión con pronombres. En la primera ocurrencia, el artículo se emplea,

---

[16] *Beowulf*, v. 11b, ed. de F. Klaeber, Lexington, Mass., ^{3}1950, p. 1.

* «Fue buen rey.»

[17] G. Chaucer, *The Canterbury Tales*, The Knight's Tale, vv. 360-363, en F. Norris Robinson, *The Complete Works of Geoffrey Chaucer* [1933], reedición, Oxford, 1985, p. 24.

junto con un pronombre demostrativo, a fin de identificar a «un» gobernante, de nombre Teseo, que controlaba Atenas. En la segunda ocurrencia, el artículo se emplea, junto con un pronombre personal, a fin de identificar a Teseo como un caso especial de «un» conquistador, por lo cual a este concepto genérico lo califica la frase atributiva según la cual Teseo fue un conquistador de más éxito que cualquier otro en el mundo. La única ocurrencia en este pasaje en la que no se emplea ningún artículo en conexión con la mención de Teseo es la frase en la que éste es especificado como el gobernante al frente de Atenas, pero aquí a Teseo se lo identifica no como un caso especial de un concepto genérico, sino como el ostentador de un cargo específico. Este ejemplo negativo confirma el empleo de artículos como pronombres demostrativos reducidos, y no, como en griego antiguo, como las partes de una frase determinantes de los casos; eso requería y fomentaba una manera de pensar por la que un objeto específico se identificaba como representante de un concepto genérico.

De modo que cabe argumentar que entre los siglos XI y XIII hubo un cambio en el curso del cual el pensamiento se transformó de conjuntos de actos relacionales en conjuntos de actos establecedores de identidades. La primera clase de acción implicaba la coordinación de un objeto especificado con un concepto genérico, mientras que la segunda clase de acción resultó en la subordinación del primero al segundo. De ahí que el pensamiento relacional apoyara la preferencia de palabras que fueran gramaticalmente indeterminadas y cuya determinidad, cuando se requería, tuviera que lograrse por medios sintácticos, por ejemplo por pronombres demostrativos y por el uso frecuente de atributos tales como *supradictus* o «susodicho». Por contra, el pensamiento establecedor de identidades apoyaba la preferencia por palabras gramaticalmente determinadas mediante artículos. Estos artículos derivaban de pronombres demostrativos reemplazados por medios sintácticos de expresar la determinidad.

Los cambios en el pensamiento y su impacto sobre la utilización de los conceptos

Por lo que a los conceptos se refiere, pueden observarse cambios similares, y se hacen visibles, entre otras cosas, a partir de los cambios en el concepto de persona. Desde hace mucho tiempo se reconoce que en la Alta Edad Media las descripciones pictóricas y escultóricas de individuos en cuanto personas se estereotiparon. La técnica altomedieval de describir a las personas como titulares de roles más que como individuos coincidió con un concepto de la persona que difería acusadamente de los usos posteriores. Los cambios desde el concepto de la

persona altomedieval al pleno y bajomedieval pueden deducirse fácilmente de las opiniones exegéticas contemporáneas sobre la Santísima Trinidad. Impuesto por el establecimiento de la doctrina teológica trinitaria en el Concilio de Nicea de 325, esto es, desde la aceptación de la fórmula *tres personae - una substantia,* el concepto de persona conservó mucho del esquema que se había adherido a la palabra latina *persona* y su pariente griego πρόσωπον *(prósopon),* pues el significado original de ambas palabras pertenecía al mundo de la escena y denotaba las máscaras teatrales en cuanto portadoras de la estereotipada totalidad esquemática de una imagen móvil.

El último significado era un requisito de la cristiandad antigua y altomedieval, porque, como muestra la exégesis agustiniana del prólogo al Evangelio de san Juan (lo mismo que otros escritos sobre la doctrina trinitaria), si la totalidad esquemática no se adhería al concepto de persona, el credo niceno era difícil de reconciliar con la cristología del *logos* del Evangelio[18]. Pues solamente el esquema estereotípico agregado al concepto de persona permite la conceptualización de las relaciones trinitarias internas en términos de una relación inmaterial y, más allá de eso, la asociación simultánea de Cristo con el mundo divino y el humano.

Contra la doctrina de san Agustín, la tentación de percibir la relación trinitaria interna entre Dios y Cristo en términos de una relación física padre-hijo era fuerte. Gregorio de Tours mencionaba el caso del rey de los francos Chilperico I (en el cargo, 561-584), que al parecer escribió un tratado teológico que condenaba la aplicación de la palabra *persona.* Según Gregorio, Chilperico argumentaba que *deus* debía ser la palabra apropiada para la trinidad, pues la palabra *persona* comportaba la connotación de humanidad, y que, por consiguiente, era blasfemo referirse a la trinidad divina como *tres personae*[19]. Chilperico parece haber hecho esfuerzos por imponer su opinión en su reino por decreto, tan convencido estaba de lo apropiada que era. Al parecer, el rey se decantó por un uso de la palabra *persona* documentado en otras partes durante los siglos V y VI, primero y principalmente en la obra de Boecio, que había definido la *persona* como un ser humano y la «sustancia individual racional de la naturaleza», y, segundo, en san Isidoro, que había argumentado que los sustantivos denotaban la *persona* como un actor humano y el verbo la acción de una persona[20]. Sin embargo, Gregorio afirmaba haber convencido al rey de sus errores, de modo que éste cambió de opinión.

---

[18] Gregorio de Niza, *Quod non sint tres Dii* (*PG* 45, cols. 124, 126). San Agustín, *De trinitate libri XV*, cap. VII/6 (*PL 42*, col. 943).

[19] Gregorio de Tours, *Libri historiarum X*, cap. V/44, en B. Krusch y W. Levison, *MGH SS rer. Merov.* 1, pp. 252-254.

[20] Anicio Manlio Severino Boecio, *Liber de persona et duabis naturis*; persona quod sit, *PL*, 64, cols. 1342-3. Véase también san Isidoro (véase nota 13), cap. I/6.

Figura 28. Exposición de *personae* como máscaras teatrales utilizadas en los dramas de Terencio, siglo IX. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 3868, f. 3r. © Biblioteca Apostólica Vaticana.

Pese a las afirmaciones de Boecio y de san Isidoro y pese a las dificultades de comunicar la doctrina trinitaria de san Agustín a los creyentes, el concepto de «persona» en cuanto totalidad esquemática prevaleció a lo largo de la Alta Edad Media y se utilizó para encapsular lo que es típico de la humanidad y del mundo en sentido amplio en un individuo, en los aspectos físicos y en los espirituales. A finales del siglo VIII, cuando Alcuino, abad de san Martín de Tours (*ca.* 732-804), analizó el falso testimonio, categorizó tres *personae* que podían ser víctimas de este vicio: la divinidad cuya omnipresencia hubiera sido despreciada, los jueces a los que se hubiera hecho creer en una mentira, y los sospechosos inocentes que hubieran sido perjudicados. Asimismo, en una carta de loa escrita a Carlomagno en junio de 799, iden-

tificó las tres *personae* más elevadas del mundo humano no como individuos, sino como funciones, a saber, la sublimidad apostólica *(apostolica sublimitas),* la dignidad imperial *(imperialis dignitas)* y la dignidad regia *(regalis dignitas)*[21]. El concepto de «persona» era, por tanto, aplicable a lo divino y al mundo humano por igual y podía denotar cargos lo mismo que a los que los desempeñaban. Otro ejemplo procede de la *Vida de san Wilfredo*, obispo de Hexham y York, que a comienzos del siglo VIII describía al santo de la siguiente manera:

> Durante su infancia fue obediente de sus padres y querido por todos los hombres, hermoso de aspecto, bien formado, gentil, modesto y firme, sin ninguno de los vanos deseos acostumbrados en la infancia; pero «rápido en el escuchar, lento en el hablar», como dice san Jaime apóstol: siempre atendía con destreza y humildad a todos los que llegaban a casa de su padre, fueran acompañantes del rey o los esclavos de éstos, pues, como dice el profeta, «a todos enseñará el Señor». Al final, sin embargo, cuando tenía catorce años de edad, meditó en su corazón abandonar los campos de su padre para buscar el Reino de los Cielos. Pues su madrastra (su propia madre había fallecido) era dura y cruel[22].

En la caracterización del joven Wilfredo son varios los rasgos destacables: en primer lugar, que, conforme a la costumbre de la época, había frases bíblicas típicas, como una referencia a la rapidez mental, que podían utilizarse para describir los hábitos específicos del individuo; en segundo lugar, que los atributos generalizadores, como los *pulcher, mitis, modestus, stabilis* latinos, pueden expresar las características físicas e intelectuales del individuo; en tercer lugar, que las explicaciones de prácticas comunes, como el tratamiento de los invitados con hospitalidad, pueden representar habilidades especiales del individuo; en cuarto lugar, que las motivaciones estereotípicas, como la huida de una madrastra supuestamente cruel, pueden explicar los motivos personales de la acción concreta del individuo; en quinto lugar, que los modelos tópicos de acontecimientos, característicos de la hagiografía altomedieval en cuanto género literario, como el abandono abrupto del hogar paterno, pueden aducirse como los acontecimientos formativos en la propia vida del individuo; y, finalmente, que un santo es concebido y alumbrado como santo, que la santidad de un individuo puede anunciarse milagrosamente antes de su nacimiento y la hacen reconocible

---

[21] Alcuino, *Liber de virtutibus et vitiis, PL* 101, cols. 629-30. Alcuino, «Epistola», n.° 174, en ed. de E. Dümmler, *MGH Epp.* 4, p. 288.

[22] Eddius Stephanus, *The Life of Bishop Wilfrid*, cap. 2, ed. de B. Colgrave, Cambridge, 1927 (reimpr.: Cambridge, 1985), pp. 4-7. Utilizo la traducción de Colgrave debido a su actualidad, aunque podría mejorarse. Véase también «Old-Irish Table of Communication», n.° 1, en ed. de L. Bieler y D. A. Binchy, *The Irish Penitentials,* Dublín, 1963, p. 278.

acciones manifiestas inmediatamente producidas tras el nacimiento. Así, durante la Alta Edad Media el individuo santificado no se convertía en santo, sino que, a medida que su vida avanzaba, adoptaba su papel divinamente ordenado del mismo modo que los actores de una obra de teatro adoptan sus *dramatis personae*. Es difícil explicar estos rasgos en las descripciones altomedievales de individuos, salvo bajo el supuesto de que el concepto subyacente de «persona», hasta y a lo largo del siglo X, conservó elementos nucleares del esquema que había pertenecido al concepto en la Antigüedad.

Sin embargo, durante un periodo entre los siglos XI y XIV, el concepto de «persona» se disoció del esquema de la máscara teatral y coincidió con el concepto del individuo como la *creatura rationalis*[23], la persona natural en cuanto actor individual. Las esculturas de tamaño natural, que habían aparecido durante los últimos años del siglo X, a comienzos del siglo XIII comenzaron a expresar rasgos corporales individuales y emociones específicas.

Compárese la explicación de los primeros años de la vida de san Francisco de Asís dada por su primer hagiógrafo, en el siglo XIII, Tomás de Celano (*ca.* 1190-*ca.* 1260). Informa de que el joven Francisco, nacido en el seno de una familia perteneciente al patriciado urbano, disfrutó de los placeres juveniles de la vida en compañía de sus camaradas. Entonces, una intervención divina le hizo cambiar de actitudes y adoptar una vida religiosa[24]. De manera que, en la hagiografía del siglo XIII y posterior, la persona santificada se convirtió en santa a través de un conspicuo cambio que alteraba las condiciones y pautas fundamentales de su vida. La persona ya no se solapaba con el individuo en cuanto el papel que tenía que desempeñar, sino que se convirtió en sinónima del individuo.

Sólo en la jerga de los juristas se conservó el esquema anterior y, al mismo tiempo, se amplió para expresar a la *persona juridica,* la persona legal. Ésta se aplicaba a un grupo de individuos o a una institución en cuanto el equivalente legal del individuo y en cuanto un actor colectivo. Pero esta jerga la individualización no podía derivarla del concepto de «persona» y, más allá de eso, la creciente marea de todo un *corpus* de pensamiento político que, desde el siglo XII[25], se había centrado en la percepción de los grupos políticos como un cuerpo político en cuanto representación metafórica de la *persona naturalis*. Por consiguiente, santo Tomás de Aquino tuvo que emplear un sofisticado aparato de argumen-

---

[23] Conrado de Megenberg, *Yconomica*, cap. I/2, en ed. de S. Krüger, *MGH Staatsschriften des späten Mittelalters* III, 5, Stuttgart, 1973, p. 25.

[24] Tomás de Celano, «Traité des miracles de S. François d'Assise», en A. van Ortois (ed.), *Analecta Boilandiana* XVIII (1899), pp. 81-176.

[25] Juan de Salisbury, *Policraticus*, cap. V/6, VI/1-21, ed. de C. C. I. Webb, Oxford, 1909 (reimpr.: Nueva York, 1979), pp. 548d-554a, 587d-620a.

tos lógicos, filológicos y metafóricos a fin de proporcionar una exégesis de la unión mística de personas y sustancia en la doctrina trinitaria cristiana.

En conclusión, entre los siglos XI y XIII la historia del pensamiento pasó por un proceso de cambio. Al pensamiento en cuanto una acción que implicaba la interrelación de totalidades lo reemplazó una preferencia por el pensamiento en cuanto una acción que implicaba la identificación de particularidades, y este último es el vigente desde el siglo XIII. Como se demostrará en el siguiente capítulo, el concepto altomedieval de pensamiento era adecuado en una cultura basada en la comunicación oral como norma, aun cuando ciertos grupos practicaran la escritura.

La introducción de modos autodinámicos de comportamiento en el pensamiento

No obstante, en la historia medieval del pensamiento hubo elementos de continuidad, y estos elementos tenían que ver con suposiciones sobre los efectos que el pensamiento podía tener sobre objetos conceptualizados y verbalmente expresados. «Todo nuestro conocimiento tiene su inicio en el sentido», escribió santo Tomás[26] cuando se puso a explicar por qué la Biblia utiliza con frecuencia símiles de cosas corporales para expresar asuntos espirituales. De hecho, se ha hecho muchas veces hincapié en la dimensión polisémica de la cultura medieval. Estimulaba interpretaciones de asuntos idénticos en múltiples estratos, procedía de lo concreto a lo abstracto y expresaba asuntos abstractos mediante símiles con la materia concreta. En correspondencia, el arte medieval de la memoria se basa en el empleo de imágenes a fin de entrenar la memoria y permitir a las personas memorizar asuntos abstractos. Aunque santo Tomás era muy consciente de los peligros que tales técnicas mnemotécnicas entrañaban, recomendaba su empleo de la forma transmitida desde la Antigüedad tardía hasta la Edad Media[27]. Santo Tomás adujo para hacerlo el argumento de que «el hombre no puede comprender sin imágenes; la imagen es una similitud de una cosa corporal, pero la comprensión es de universales que han de abstraerse de los particulares»[28]. En otras palabras, el pensamiento dejaba al descubierto el orden del asun-

---

[26] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, qu, 1, ar. 9, en R. Busa (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 2, Stuttgart, 1980, p. 186.

[27] H. Caplan (ed.), *Rhetorica ad Herennium,* Cambridge, Mass., Londres, 1978, pp. 205-25. Hugo de San Víctor, «De tribus maximis circumstantis gestorum», en W. M. Green (ed.), *Speculum* XVIII (1943), pp. 484-493. T. Bradwardine, «De memoria artificiale adquirenda», M. J. Carruthers (ed.), *Journal of Medieval Latin* II (1992), pp. 35-41.

[28] Santo Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros De sensu et sensatu, De memoria o reminiscentia commentarium*, en R. Busa (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. 4, Stuttgart, 1980, p. 37.

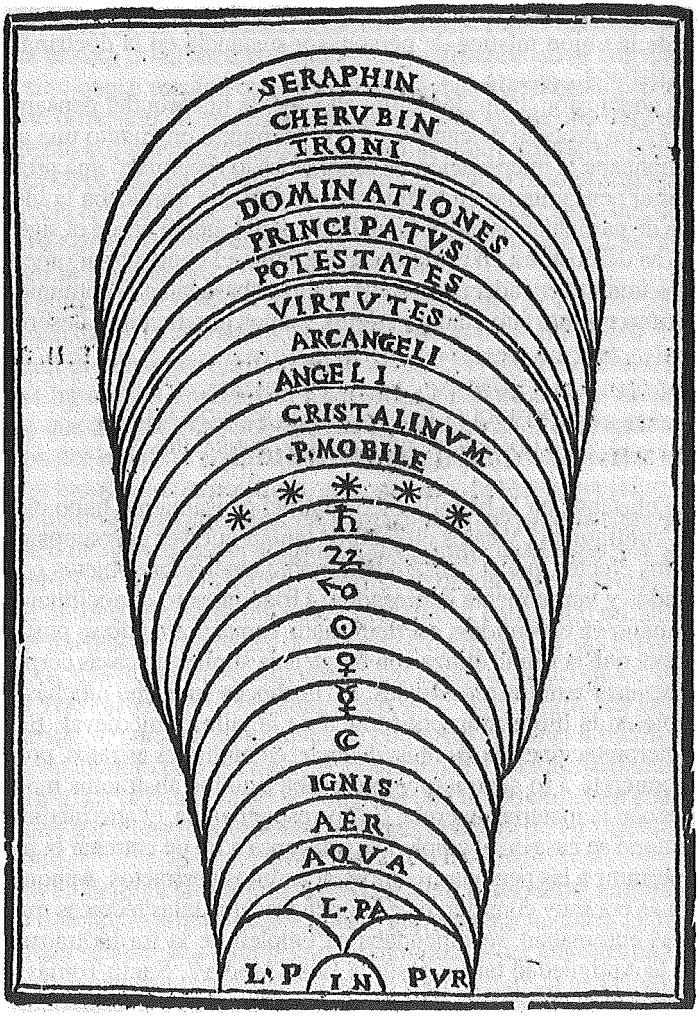


Figura 29. Esquema de las esferas del universo según un plan mnemotécnico. En Johannes Romberch, *Congestorium artificiose memorie,* Venecia, 1533, f. 32r.

to, hacía explícito este orden y ayudaba a las personas a recrear el orden en sus memorias. Si el orden de las cosas había de ponerse al descubierto y ser recordado mediante el pensamiento, tenía que considerarse como preexistente en cuanto elemento de la creación divina. Por consiguiente, hasta incluso el siglo XVI prevaleció la creencia en el orden de cosas divinamente ordenado. Tan tarde como en 1533, apareció una versión de un tratado teórico del siglo XV sobre la memoria escrito por el fraile dominico Johannes Romberch (*ca.* 1485-1532).

En el tratado se utilizaba un esquema esférico del universo (véase figura 29) como recurso mnemotécnico para el recuerdo de asuntos relacionados con la historia sagrada y recogidos en la Biblia. Aquí encontramos artísticamente dispuestos de abajo arriba los elementos, los planetas, las estrellas fijas, las esferas celestes y los órdenes de los ángeles. El semicírculo que forma la base está lleno de letras que representan el Paraíso celestial, el Paraíso terrenal, el Purgatorio y el Infierno. Según este esquema, sugiere Romberch, los nombres y hechos de la historia sagrada podían recordarse conforme al orden verdadero del mundo. Imágenes concretas se aducían y ordenaban conforme al esquema esférico de ordenación, de modo que la persona que intentara memorizar algo podía desplazarse por él en su mente y conectar con las imágenes de nombres y hechos bíblicos abstractos. La recomposición de estos nombres y hechos de memoria se haría, pues, con ayuda de estas imágenes según el orden del esquema esférico. En resumen, los procesos de formación, comunicación y recomposición de triángulos semióticos se consideraban posibles sobre la base de la creencia en el orden divinamente querido del mundo. Como, a lo largo de la Edad Media, este logro en el pensamiento constituía una parte íntegra de la creencia en la Creación divina tal como se recogía en la Biblia, la mayoría de pensadores de la tradición representada por santo Tomás de Aquino consideraba que la formación, la comunicación y la recomposición de triángulos semióticos pertenecían no a la lógica, sino a la ética y la metafísica. La subsunción de las consideraciones sobre el pensamiento a la ética incluía necesariamente la categorización del pensamiento como una acción por derecho propio.

Sin embargo, en el siglo XIII una minoría de pensadores comenzó a adoptar un punto de vista diferente. El más importante entre ellos era el erudito franciscano Roger Bacon (*ca.* 1219-1292), que insistía en que el pensamiento en cuanto acción tenía que tener en cuenta las observaciones empíricas de los entornos físico y sociopolítico. Este empirismo llevó a Bacon a poner en cuestión la doctrina teológica, por lo demás aceptada, de que las observaciones de los entornos físico y sociopolítico tenían la exclusiva tarea de verificar las formaciones metafísicas *a priori* sobre el mundo divinamente creado[29]. Aunque el ataque de Bacon fue subsiguientemente asumido por empiristas enciclopédicos del siglo XIV como Conrado de Megenberg (1309-1374)[30], al mismo tiempo fue refutado sobre la base, primero, de que implicaba la afirmación de que el pensamiento incluía la acción de sintetizar un orden entre asuntos disparejos en los entornos físico y sociopolítico, y, segundo, de que

[29] Roger Bacon, *Opus maius,* Londres, 1733, pp. 445-465. Otra ed.: J. H. Bridges, vol. 2, Oxford, 1897, pp. 167-222.

[30] Conrado de Megenberg (nota 23), cap. I/1, pp. 23-24.

sintetizar activamente tales totalidades iba más allá del alcance de la mente humana. No obstante, los empiristas bajomedievales argumentaron más convincentemente que los pensadores de la línea dominante que el pensamiento debía considerarse como una acción humana que hacía posible construir totalidades sobre una base empírica dentro de los confines de lo que era compatible con el registro bíblico. Esta opinión minoritaria recibió cierto apoyo de nominalistas epistemológicos moderados del siglo XIV como Guillermo de Ockham. Ockham sostenía que, aunque la mente humana era incapaz de penetrar en el misterio de la creación divina, era capaz de conceptualizar observaciones empíricas autodinámicamente. Lo mismo que los empiristas, los nominalistas moderados argumentaron en favor de la aceptación de una división entre, por un lado, lo empíricamente reconocible en la mente humana y, por otro, lo que tenía que quedar tras el velo de ignorancia divinamente querido.

Conclusión

En resumen, la historia del pensamiento presenta dos cambios fundamentales. El primero, acaecido entre los siglos XI y XIII, transformó materialmente el pensamiento en cuanto una serie de actos de relacionar totalidades en el pensamiento en cuanto una serie de actos de identificar particularidades. El segundo, iniciado en el siglo XII, fue concomitante con la introducción de modos autodinámicos de comportamiento y llevó a la conceptualización del pensamiento como una acción que establecía un orden del mundo hecho por el hombre.

Estos cambios acaecieron simultáneamente con otros cambios en la acción y, por tanto, confirman que el pensamiento es una acción y que, en esta capacidad, sus cambios han tenido lugar en un contexto cultural y social más amplio.

TERCERA PARTE

INTERACCIÓN

INTRODUCCIÓN GENERAL

En los tres capítulos siguientes, analizaré tres importantes áreas en las que el concepto de interacción cambió: primero, en la comunicación entre las personas y los grupos en un periodo dado; segundo, en la comunicación a través del tiempo; y tercero, en la comunicación a través del espacio. En primer lugar, los cambios en los conceptos que subyacen a la comunicación entre las personas y los grupos se describirán en términos de los medios o instrumentos que dominaron el proceso de comunicación; en segundo lugar, los cambios en los conceptos que informan la comunicación a través del tiempo se describirán mediante el ejemplo de la historiografía del mundo; y finalmente, los cambios en los conceptos que configuran la comunicación a través del espacio se describirán mediante el movimiento de las personas. En el primer capítulo, analizaré el cambio de la palabra hablada a la palabra escrita como el medio dominante de comunicación. En el siguiente capítulo, rastrearé la transformación de las actitudes hacia el pasado de estáticas en dinámicas. Y en el capítulo final presentaré un estudio de los procesos mediante los cuales los conceptos del movimiento de las personas se reorientaron de la migración en grupos a la migración a territorios bien definidos. Historiaré conceptos que normalmente se suponen pertenecientes a la lingüística, la historia y la sociología de la migración.

IX

COMUNICACIÓN I: LA COMUNICACIÓN EN UN PRESENTE DADO

Veir dites, jol sai bien.*
Chanson de Roland (Manuscrito de Oxford)

INTRODUCCIÓN

Cuando nos comunicamos con nuestros parientes, amigos, vecinos, o con invitados, extraños e incluso enemigos, transmitimos ciertos tipos de mensaje mediante diversos tipos de signo significativo, sin ser libres para escoger cualesquiera signos que podamos desear emitir. Nuestras limitaciones son dobles: en primer lugar, sólo podemos comunicarnos a condición de que nuestros mensajes los transmitamos a través de tipos de signo que los receptores imaginarios o reales de nuestros mensajes puedan captar; en segundo lugar, los tipos de signo que usamos para la comunicación de nuestros mensajes deben atenerse a reglas y normas aceptadas en un grupo dado y deben ser adecuados a los contextos situacionales, sociales y lingüísticos en los que la comunicación se produce. De manera que la comunicación significativa directa es un complejo proceso de interacción de persona a persona en el que los emisores y los receptores de los mensajes interactúan dentro de ciertos contextos que se pueden defender en términos del tiempo, el espacio, el grupo y la situación actual. Más aún, la comunicación se produce a través de diversos tipos de signo, a saber, las palabras y otras señales audibles que expresamos, gestos, rituales u otras señales visibles que llevamos a cabo, así como el porte y los movimientos corporales que adoptamos o activamos. Pero la comunicación puede también tener lugar mediante el empleo de aparatos técnicos. En la actualidad, no parecer existir en el mundo nin-

* «Verdad dices, bien lo sé yo.» *[N. de los T.]*

gún Estado cuyos habitantes no dispongan de al menos tres tipos de medios de comunicación: en primer lugar, las secuencias más o menos normativizadas de sonido que salen por la boca, esto es, la comunicación oral; en segundo lugar, las secuencias de grafemas o imágenes reproducidas manual o mecánicamente de un modo más o menos normativizado, esto es, la comunicación gráfica; y, en tercer lugar, los medios electrónicos a través de los cuales los sonidos, los grafemas o las imágenes pueden transmitirse de diversos modos, esto es, la telecomunicación.

Sin embargo, mientras que los tipos de signo comunicativo significativo mencionados parecen constitutivos de la humanidad en su conjunto, en el sentido de que todos los seres humanos, en diversos contextos, pueden usarlos, no toda la humanidad ha utilizado todos los medios disponibles para la transmisión de signos comunicativos significativos en todas las épocas. Esto es evidente por lo que se refiere a los aparatos electrónicos, pero también se aplica a los diversos modos de comunicación mediante textos escritos. La discrepancia entre, por un lado, la ubicuidad de los tipos de signos comunicativos significativos en cuanto propiedad de la humanidad y, por el otro, la diversidad de usos de los aparatos técnicos para la comunicación de signos significativos constituye la historia de la comunicación. A partir de esta discrepancia, se ha producido una serie de variaciones con respecto a la interrelación entre, por un lado, los múltiples tipos de signo que se pueden escoger para la comunicación significativa y, por otro, los medios de comunicación que pueden emplearse o no para la transmisión de estos signos.

En la actualidad, el lenguaje escrito entendido como el empleo de la palabra escrita está más altamente valorado que el lenguaje oral entendido como la comunicación por medio de la palabra hablada. Aunque tal vez ya no avanzara, desde comienzos del siglo XX la escrita ha sido elevada al tipo dominante de comunicación, lo cual implica que, entre otros, los modelos de autenticidad en términos de crítica histórica y la validez en términos legales de los signos comunicados han llegado a depender en gran medida del hecho de que se hayan puesto por escrito. Asimismo, el lenguaje escrito se ha convertido en el distintivo de lo que se ha considerado «progreso» o «desarrollo» en política cultural. Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de la comunicación, la asociación directa e inequívoca entre lenguaje escrito y «progreso» o «desarrollo» no es evidente por sí misma y, por consiguiente, ha de ponerse en cuestión. Pues bien pudiera haber ocurrido que el lenguaje oral fuera reconocido por los grupos que lo usaban como un medio de comunicación igual de efectivo, o incluso superior, que el lenguaje escrito. Si tal convicción prevaleciera, la transición de la oralidad a la escritura difícilmente habría podido experimentarse en términos de progreso o desarrollo.

Es fácil de comprender por qué esto fue así. Si se acepta la premisa de que la comunicación no es aleatoria, sino que tiene que seguir cier-

tas reglas y normas establecidas, vigentes y aceptadas por el grupo en cuyo seno tiene lugar la comunicación, se sigue por necesidad que la comunicación constituye un elemento social relativamente estable, ligado a la tradición, que caracteriza al grupo en el que se produce. En el caso del lenguaje oral, esto significa que la oralidad no sólo determina los hábitos de comunicación entre los miembros vivos de un grupo dado en un cierto punto en el tiempo, sino que también implica la comunicación de tradiciones orales que contienen los recuerdos de las generaciones precedentes y conservan las reglas y normas recibidas de las generaciones precedentes. Por consiguiente, los cambios en los medios de comunicación pueden tener graves efectos sobre la estructura grupal y estos efectos quizá no sean de una índole apreciada por aquellos miembros individuales de un grupo afectados por ella.

Tales efectos pueden ser de naturaleza práctica. Desde el punto de vista del miembro individual de un grupo, la primera y primordial condición bajo la que la comunicación oral puede tener éxito es la presencia física en el mismo lugar del emisor y del receptor de un mensaje. Esto implica que la transmisión de sonidos no puede separarse de la de otros tipos de signos que los seres vivos intercambian mientras se comunican. Por eso la oralidad tiende a evolucionar en un proceso integrado de acción comunicativa en el que el habla se produce junto con la activación de gestos y otras señales visibles, así como con el porte y los movimientos corporales que adoptamos y ciertos rituales que podemos realizar. Bajo estas circunstancias, la comunicación tiene éxito si y en la medida en que transmite un mensaje apropiadamente entendido, así como si y en la medida en que el proceso de integración de la acción comunicativa resulta perentorio. La oralidad exige un proceso integrado de la acción comunicativa e implica que el receptor de un mensaje pueda interconectar significativamente las palabras habladas, los gestos, la realización de rituales, el porte corporal y los movimientos del emisor. Por contra, si el proceso de la acción comunicativa resulta no integrado, tal como si las palabras habladas no se corresponden con los gestos, el porte corporal y los movimientos del emisor, el mensaje puede ser difícil de recibir o puede ser rechazado por el receptor. Alternativamente, bajo los auspicios de la oralidad, si un emisor desea mentir, el emisor tiene que falsificar todo el proceso integrado de la acción comunicativa y no sólo las palabras en cuanto una de las partes constitutivas de ésta. Por consiguiente, la oralidad deriva y refuerza una red estrechamente tejida de lazos y vínculos sociales entre los miembros del grupo dentro del cual se practica[1]. El lenguaje oral es un medio po-

[1] Un buen ejemplo de la integración de los procesos de la acción comunicativa en la Alta Edad Media lo registró Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. IV/22, ed. de P. Clemoes, R. A. B. Mynors (Oxford, 1969), pp. 400-404. Cuenta la historia de Imma,

deroso de imponer y controlar la acción social, y el dominio de los procesos integrados de la acción comunicativa crea poder social. El poder social puede convertirse en poder político ejercido a través de cargos específicos a los que se puede asignar como cometido la conservación de las tradiciones orales en las relaciones grupales.

Los procesos integrados de la acción comunicativa pueden tener lugar, y con frecuencia tienen lugar, en grupos dentro de los cuales el lenguaje escrito se acepta como el tipo normal de comunicación. Sin embargo, la anotación de mensajes en textos escritos puede interrumpir estos procesos, porque el uso de la escritura como medio de comunicación no limita la interacción a la comunicación directa entre el emisor y el receptor de un mensaje, pues ambos no tienen que estar presentes en uno y el mismo lugar. Por consiguiente, el lenguaje escrito puede fragmentar el proceso integrado de la acción comunicativa y, además, corta los lazos y vínculos que interconectan a los receptores y los emisores de los mensajes dentro de un grupo dado. Permite la ubicuidad de los textos escritos como originales y copias, pero también aumenta las posibilidades de falsificación. En otras palabras, bajo ciertas condiciones un mensaje escrito puede tener más probabilidades que un mensaje oralmente comunicado de conservar su forma original, pero tiene una probabilidad aún mayor de ser falsificado, pues no puede ser contrastado con el contexto de los demás elementos constitutivos de un proceso integrado de acción comunicativa. Por consiguiente, los historiadores de la comunicación han de tener en cuenta las experiencias prácticas y las orientaciones teóricas vigentes en grupos entre los que se produjo una transformación del lenguaje oral en escrito.

Los procesos integrados de la acción comunicativa en la Alta Edad Media

Ha habido muchos ejemplos de grupos en los que el lenguaje oral y el escrito se han fundido. Durante la Alta Edad Media, hubo grupos que principalmente se comunicaban a través de la palabra hablada. No obstante, las fuentes narrativas escritas contemporáneas del siglo IX registran la práctica del mantenimiento de un proceso integrado de la acción comunicativa incluso a distancia. Esto se hizo posible mediante el

sucesivamente pariente de la reina Aethelthryth, esposa del rey Ecgfrith de Northumbria, y de Aelfwine, hermano de éste. Fue capturado tras una batalla entre Ecgfrith y el rey Aethelred de Mercia. Imma intentó salvar su vida fingiendo ser un campesino, pero uno de los sirvientes de Aethelred lo reconoció como aristócrata por la combinación de su apariencia (*uultus*), su porte corporal (*habitus*) y su habla (*sermones*). Imma fue prendido y luego vendido como esclavo a un comerciante frisio de Londres. Sin embargo, sus grilletes siempre se rompían y acabó por ser liberado previo pago de un rescate.

envío de representantes personales a los que se confiaba la comunicación al receptor del mensaje que su señor quería transmitir. La forma en que están escritas tales fuentes es interesante. Por ejemplo, Nithard (m. *ca.* 845), él mismo un enviado de Carlos el Calvo (823-877), en 840-841 comenzaba su descripción de un despacho con el que se presentó ante el hermano de Carlos, Lotario (795-855): «Nithardum et Adelgarium... ad Lotharium direxit mandans ac deprecavit ut...». Carlos envió a Nithard junto con un compañero a ver a su hermano Lotario, con la exigencia y demanda de que...[2] Carlos mismo despachó a los enviados, dirigiéndose a su hermano él mismo como si hubiera estado físicamente presente en el lugar en que sus enviados se reunieron con Lotario. Probablemente, llevaban consigo una carta formal de autentificación que, sin embargo, no se refería a los contenidos del mensaje que se les había encargado comunicar. Tras haber recibido a los enviados de Carlos, Lotario se negó en redondo a utilizarlos para mandar su propio mensaje de respuesta, sino que envió a sus propios emisarios. El mantenimiento del proceso integrado de la acción comunicativa incluso a larga distancia fue, por tanto, un objetivo que se consideraba superior a la velocidad y la eficacia. Enviados como éstos parece que hubo muchos, pues en el siglo IX se obligó a los monasterios a que alojasen a los mensajeros como los «portadores de palabras» para los gobernantes en cuyos territorios se hallaban los monasterios[3].

Otro caso de inyección de elementos del lenguaje escrito en grupos que principalmente se comunicaban a través de la palabra hablada puede verse en la miniatura iluminada de un libro de mediados del siglo IX que se muestra en la figura 30. En 845 u 846, el conde Vivian, abad laico del monasterio de San Martín de Tours (en el cargo entre 844-851), donó una Biblia al emperador Carlos el Calvo. El libro se abre con un frontispicio de dedicación que muestra cómo le está siendo entregada la Biblia al emperador. El emperador coronado está sentado en el trono y vestido con una túnica ceremonial. En su mano izquierda sostiene un báculo y con el dedo índice de la mano derecha apunta a un grupo de tres monjes que se halla debajo en ese lado. Uno de estos monjes sostiene el libro. Los tres monjes forman parte de un círculo de otras trece personas, a ocho de las cuales se las presenta como clérigos, mientras que los otros cinco parecen ser guerreros o cortesanos laicos. El círculo comienza al otro lado del trono del emperador, se mueve hacia abajo por los lados derecho e izquierdo de la imagen y se extiende has-

---

[2] Nithard, *Historiarum libri III*, cap. II/2, en E. Müller (ed.), *MGH SS rer. Germ.* (44), p. 14.

[3] Privilegio del rey Berthwulf de Mercia al monasterio de Bredon, en Worcestershire (848 d.C.), en *Cartularium Saxonicum*, ed. de W. de Gray Birch, vol. 2, Londres, 1887 (reimpr.: Nueva York, 1964), n.º 454. El privilegio contiene una fecha equivocada y algunas fórmulas espurias. Cfr. P. Hayes Sawyer, *Anglo-Saxon Charters,* Londres, 1968, n.º 197.

Figura 30. Pintura de dedicación, en la Biblia Vivian. Bibliothèque Nationale de France, París, Ms. lat. 1, f. 423r. Cliché procedente de la Bibliothèque Nationale de France, París.

ta sus tres cuartos por abajo. Está dispuesto de tal modo que la persona que se halla en el extremo inferior del círculo se opone directamente al emperador. Al mismo tiempo, esta figura ocupa en el círculo una posición central expresada por gestos mediante los cuales la persona, como el director de una orquesta, señala hacia la derecha con su mano derecha levantada y hacia la izquierda con la mano izquierda levantada.

Estos gestos los asumen la mayoría de las demás personas del círculo, por lo cual sus gestos señalan al emperador, al grupo de monjes en torno a la Biblia o a la persona en el centro de la parte inferior de la imagen. En la mayoría de los casos, los ojos de las personas que forman el círculo aparecen siguiendo las direcciones marcadas por sus dedos. El resto de la parte superior de la imagen muestra un velo parecido a una cortina por encima del trono imperial. Por encima del velo, la mano de Dios se extiende hacia abajo desde el cielo y de las puntas de sus dedos salen rayos de luz dirigidos a la cabeza del emperador a través del velo. Toda la escena está enmarcada por una arcada de dos columnas guardadas por animales parecidos a lobos y de las que se ve asomar, en los lados superior izquierdo y derecho de la imagen, a dos personas sosteniendo balanzas en el espacio por encima del velo.

Hay dos rasgos notables en esta pintura de dedicación. En primer lugar, la escena no muestra cómo la Biblia llega a las manos del emperador; en lugar de eso, permanece inmóvil, sostenida por los monjes. La interconexión entre el grupo en torno a la Biblia y el emperador se presenta exclusivamente a través de gestos deícticos realizados por las personas del círculo y a los que el emperador responde. En concreto, la mano derecha del emperador apunta y asume los gestos del grupo en torno a la Biblia. El cortesano que se halla a la derecha del trono imperial repite la misma clase de gesto. Con la mano derecha, esta persona señala al grupo en torno a la Biblia mientras, con la mano izquierda, toca el trono mientras mira el rostro del emperador. Los gestos del cortesano hacen, por consiguiente, hincapié en la interconexión entre el emperador y la Biblia. Asimismo, un grupo en el lado inferior derecho del círculo señala con las manos a la Biblia y, en este caso, los ojos también siguen la dirección marcada por las manos. De ahí que los donantes de la Biblia aparezcan formando parte del grupo que se une al emperador como sus sirvientes, y las interconexiones entre la Biblia, los monjes en torno a ésta, el emperador y las demás personas que forman el círculo se establecen mediante movimientos que resultan en gestos deícticos. Las personas del círculo se comunican entre sí a propósito del libro, pero éste no es el medio de la comunicación. Por el contrario, la comunicación a propósito del libro se lleva a cabo exclusivamente por medio de un proceso integrado de comunicación.

En segundo lugar, como la Biblia se encuentra en manos de los monjes que la rodean, estos movimientos no redundan en interacción a través del espacio. En lugar de eso, los movimientos se congelan en gestos deícticos. Mediante estos gestos, las personas que forman el círculo se entrelazan entre sí, con la Biblia y el emperador. No hay indicadores temporales que permitan predecir hasta cuándo el grupo permanecerá junto, tal como se ha reunido en la imagen. Asimismo, no hay indicadores espaciales que definan dónde tiene lugar la reunión y las distancias pre-

cisas entre las diversas personas que constituyen el grupo. De ahí que en la imagen los movimientos deícticos lleven a la formación de un entorno imperial atemporal y no limitado en sus acciones por ciertas fronteras espaciales; formado por monjes y otros clérigos, así como por guerreros y cortesanos laicos, con el dominio numérico de parte de los monjes[4]. Por contra, el espacio establecido por la arcada sobre las dos columnas ni define el grupo ni determina sus acciones comunicativas. Pues el espacio creado por la arcada está abierto en el sentido de que queda sin especificar si el espacio delimitado por la arcada y las columnas se ha de ver o no como el espacio interior de un edificio. De ahí que la arcada y las columnas sean predominantemente decorativas y no estén correlacionadas de un modo sustantivo con la acción comunicativa que estableció al grupo mostrado en la imagen. En resumen, lo que en la imagen ha constituido y mantenido a este grupo es el proceso integrado de la acción comunicativa. Aunque evidentemente un documento escrito, en el siglo IX el libro comportaba rasgos básicos de la comunicación oral.

Los rasgos peculiares de esta pintura de dedicación del siglo IX se aclaran cuando se comparan con pinturas semejantes de periodos posteriores. Por ejemplo, en la pintura de dedicación del libro de los evangelios autorizado en el siglo XI por san Bernward (*ca.* 960-1022), obispo de Hildesheim, el santo sostiene el libro del que forma parte la imagen, y está a punto de depositarlo sobre el altar de su iglesia (véase figura 31). El libro se halla en el centro de la imagen. En ésta no aparece ningún grupo de personas. Por el contrario, el libro, en cuanto objeto material, junto con su invisible registro escrito de las tradiciones bíblicas, es mostrado como transmisor de señales comunicativas.

Imágenes como las que se muestran en las figuras 30 y 31 servían como registro permanente de las donaciones que en ellas se presentaban. En ambos casos, al abrirlos, a los lectores de los libros se les recordaba la historia del libro. La pintura de dedicación de la Biblia Vivian establecía el contexto situacional en que la donación había tenido lugar como un proceso integrado de acción comunicativa, mientras que los Evangelios de san Bernward no mostraban más que al donante, el libro donado y la Iglesia en cuanto receptor. En el primer caso, el grupo que presenta la donación aparece en el registro permanente contenido en el libro; por el contrario, en el segundo caso el proceso comunicativo se reduce a la interacción entre el santo y la Iglesia. En consecuencia, mientras que en la pintura de dedicación de la Biblia Vivian el grupo había sido el punto focal del proceso integrado de la acción comunicativa, la pintura de dedicación de los Evangelios de san Bernward mos-

[4] El Tratado de Coulaines de 843, *MGH Capit.* 2, ed. de A. Boretius y V. Krause, n.º 254, p. 253-255, vertió esta ideología en términos legales y extendió el entorno del gobernante al grupo de súbditos de Carlos el Calvo.

Figura 31. Pintura de dedicación, siglo XI. Evangelio de San Bernward de Hildesheim. Museo de la catedral de Hildesheim, Ms. 18, f. 26v.

traba el libro mismo como el centro de la acción comunicativa. En otras palabras, lo que al artista de la pintura de dedicación de la Biblia Vivian le importaba era el grupo y las tradiciones comunicadas en él, mientras que al artista de la pintura de dedicación de los Evangelios de san Bernward solamente le interesaban las tradiciones escritas en el libro y no prestaba atención al grupo afectado por su comunicación. En ambos casos, el libro y las letras en él contenidas[5] eran transmisores de

[5] Beda (véase nota 1), cap. IV/22, p. 402, se refería a la creencia de que las letras pueden tener el poder de abrir grilletes (*litterae solutariae*).

una energía por derecho propio y merecían mucha atención. Tal atención reflejaba la creencia en que los manuscritos de la Biblia y los libros escritos por los santos equivalían a reliquias y esto se confirmaba hábilmente mediante la práctica de pronunciar juramentos sobre los manuscritos de la Biblia[6].

De ahí que estas dos pinturas de dedicación –como la plétora de otros frontispicios con dedicatorias procedentes de la Alta Edad Media– mostraran la ambivalencia de la inyección del lenguaje escrito en grupos que principalmente se comunicaban de modo oral. Por un lado, las tradiciones sagradas podían conservarse con autoridad por escrito y el acceso estaba limitado a los que sabían leer. Por otro lado, confiar las tradiciones a la memoria de los textos escritos privó a los grupos familiares y otras élites tradicionales de uno de sus cometidos esenciales, a saber, el de conmemorar las tradiciones y comunicarlas oralmente de generación a generación. Más aún, el empleo de textos escritos como pruebas justificatorias significaba que los modelos de validez legal estaban cambiando a favor de quienes podían producir un texto escrito y en detrimento de quienes podían aducir testimonios personales.

La primera consecuencia pueden confirmarla los cambios en la transmisión de genealogías altomedievales. Las genealogías son listas de nombres dispuestas de un modo significativo. El significado resulta de la afirmación normalmente implícita de que la secuencia de nombres listados en una genealogía reproduce relaciones paternofiliales. Los nombres contenidos en las genealogías estaban cargados de significado para los grupos en cuyo seno se transmitían, pues comportaban elementos de la tradición oralmente conservada. Mientras estas tradiciones continuaran circulando dentro de los grupos, las secuencias de nombres continuarían teniendo significado[7]. Una vez perdidas las tradiciones, los nombres dejaban de tener significado, y las genealogías podían reordenarse. De ahí que pueda suponerse que a estos nombres se agregaron ciertas tradiciones, y que los miembros del grupo en que las genealo-

---

[6] Por ejemplo, Fulda, Hessische Landesbibliothek, Ms Bonifatius 1, un manuscrito que se creía escrito por san Bonifacio. La *Vita antiqua* del obispo Eusebio de Vercelli (m. 371) informaba de que el santo había escrito un libro de evangelios de su propia mano y había advertido de que todo aquel que pronunciara un falso juramento sobre este libro sería inmediatamente víctima de una grave enfermedad. Véase «Passio vel Vita Sancti Eusebi Vercellensis Episcopi», en F. Ughelli (ed.), *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adjacentium*, vol. 4, Venecia, 1719; reimpr.: Nendeln, 1970, col. 761. La Biblioteca de la catedral de Vercelli contiene un libro de evangelios que quizá date de finales del siglo IV y puede, por tanto, ser el manuscrito al que se hacía referencia en la Vida de Eusebio.

[7] En el poema en inglés antiguo *Beowulf*, la reina Wealhtheow es presentada como una mujer con reputación de ser «cynna gemyndig», esto es, capaz de memorizar tradiciones. Puesto que el poeta consignaba muchos nombres pero no hacía ningún esfuerzo por transmitir información sobre estas tradiciones, debe darse por seguro que el público contemporáneo de Beowulf las conocía sólo por los nombres. *Beowulf*, vv. 612-18, ed. de F. Klaeber, 3.ª ed. (Lexington, Mass., 1950), pp. 21-22.

gías se comunicaban conocían estas tradiciones aunque normalmente no se mencionaran explícitamente en las genealogías. En los manuscritos altomedievales se ha conservado una multiplicidad de registros genealógicos en los que los nombres de los gobernantes aparecen listados como sucesores de hijos a padres. Por lo común adoptaban la forma de la siguiente lista de nombres procedente de Kent:

Aethelbriht	Withreding
Withred	Ecgberhting
Ecgberht	Erconberhting
Erconberht	Eadbalding
Eadbald	Aethelberhting
Aethelberht	Eormenricing
Eormenric	Oesing
Oese	Ocging
Ocga	Hengesting
Hengest	Witting
Witta	Wihtgisling
Wihtgisl	Wægdæging
Wægdæg	Wodning
Woden	Frealafing[8]

Nota: El sufijo *-ing* añadido a los nombres de la columna derecha indica que estas personas eran padres de las personas que aparecen en la izquierda.

Como Aethelbriht, el primer nombre de la lista, se registra sin sucesor, puede suponerse que la genealogía contiene material compilado durante la vida de esta persona. A Aethelbriht las fuentes narrativas lo han hecho famoso como rey de Kent que gobernó entre 725 y 762. La genealogía, por consiguiente, lista a los antepasados de Aethelbriht y afirma que todos los predecesores eran antepasados suyos. Los nombres muestran ciertas regularidades, como la aliteración vocal de la mayoría de ellos. Los nombres que siguen este estilo aliterativo son los de los descendientes de Ocga, salvo Withred. Que la práctica de asignación de nombres parezca haber cambiado con Ocga es significativo, pues, en los registros escritos anteriores, Hengest, en cuanto padre de Ocga, fue designado como el primer antepasado del grupo familiar regio de Kent en Britania y el líder de los inmigrantes continentales del siglo V[9]. La genealogía, por tanto, afirmaba la existencia de antepasados de Aethelbriht más allá de Hengest, y consideraba a Woden, hijo de Frealaf, como su primer antepasado. De Woden se sabe que fue un antiguo dios ger-

[8] Impreso por D. Dumville, *Historia and Pseudohistories of the Insular Middle Ages*, Aldershot, 1990, n.° V, p. 34.

[9] Beda (véase nota 1), cap. I/15, p. 50.

mánico de la guerra. De manera que la genealogía puede entenderse que reivindica el origen divino de esa parte del grupo familiar regio de Kent a la que Aethelbriht pertenecía.

Es difícil suponer que esta genealogía pudiera haberse compuesto sin el conocimiento y la aprobación de Aethelbriht; es más probable que el mismo Aethelbriht fuera el autor de la genealogía o la autorizara. En cualquier caso, es probable que la genealogía se compilara en estrecha conexión con partes del grupo familiar regio de Kent y que contuviera datos que intencionadamente reflejaban las reivindicaciones parciales planteadas por al menos algunos miembros de este grupo familiar en la época en que Aethelbriht fue rey. En los comienzos del siglo VIII, el rey Aethelbriht y su aristocrático entorno probablemente no supieran leer y escribir, sino que se comunicaran conforme al proceso integrado de acción comunicativa. Por tanto, la genealogía original debió de confeccionarse a partir de tradiciones orales bajo el control del grupo familiar regio de Kent y posiblemente por él mismo.

Quizás a finales del siglo VIII, la genealogía de Aethelbriht cambió sus medios de transmisión, pues se escribió aproximadamente en esa época, probablemente por primera vez. Mediante este cambio en el registro, la genealogía escapó al control del grupo familiar regio de Kent para pasar al de un erudito escriba monacal, probablemente anglo, que añadió una breve declaración a la genealogía. En esta declaración, el erudito genealogista consignó que los sajones habían sido aceptados en Britania por un tal «Wyrtgeornus» [Vortigern] en el año 349. La fecha derivaba imperfectamente de las informaciones de Beda sobre la colonización anglosajona, que él fechada en 449 d.C.[10] Esto significa que el erudito genealogista se sentía libre para situar la genealogía de Aethelbriht en un contexto historiográfico transmitido literariamente del que originalmente no formaba parte.

La conclusión es que, alrededor de 800 d.C., el proceso integrado de acción comunicativa al que el grupo familiar regio de Kent se atenía se había fragmentado y un genealogista instruido se había encargado de la tarea de anotar tradiciones orales previas. Que tales tradiciones se conservaron también por escrito en otras partes lo confirma Asser, un galés que llegó a obispo de Sherborne en torno a 892 y escribió una biografía del rey Alfredo de Wessex. Asser informó de que Osburth, la madre del rey, tenía en su posesión un libro de tradiciones y enseñaba a sus hijos a memorizarlas[11]. Estas técnicas de memorización los contemporáneos parecen haber sabido que eran específicas y no se ajustaban a los principios contenidos en la *ars memorativa* re-

[10] Dumville (véase nota 8), p. 34a. Cfr. Beda (véase nota 1), cap. I/15, p. 50.

[11] Asser, *Life of King Alfred*, cap. 2, ed. de W. H. Stevenson, Oxford, 1904, p. 4 (reimpr.: ed. de D. Whitelock, Oxford, 1959).

tórica de la Antigüedad. A finales del siglo VIII, Alcuino, cabeza de una escuela monástica de Tours y consejero de Carlomagno, rechazó explícitamente como vana y superflua la *ars memorativa* tal como él la conocía[12]. Por tanto, también entre el clero ordenado se reconocía que la tradición mnemotécnica literal de la Antigüedad se desviaba de las normas de comunicación que informaban el proceso integrado de acción comunicativa de la época. Pero, sin embargo, para Alcuino la Biblia seguía siendo *vitae fons*, la fuente de la vida[13].

La segunda consecuencia halla reflejo en un episodio registrado a finales del siglo VI por Gregorio, obispo de Tours, una villa bajo el gobierno de los reyes francos. Un tal Andarchius estaba a punto de casarse con una mujer, pero sólo era aceptado como yerno por la madre de la mujer, mientras que su padre Ursus dudaba en dar su consentimiento. Andarchius no quería renunciar a casarse con la mujer y, para lograrlo, concibió la siguiente estrategia. Metió una armadura en un arcón y lo llevó a la casa de su novia. Al encontrarse con la madre allí, le explicó que había puesto 16.000 monedas de oro en el arcón como prenda de su fidelidad. La madre aceptó el arcón sin abrirlo. Entonces Andarchius salió a buscar a alguien que también se llamara Ursus y, una vez encontrada esa persona, la sobornó para que firmara un documento escrito. En este documento, el segundo Ursus juraba que devolvería 16.000 monedas de oro a Andarchius si Ursus se negaba a dar su consentimiento al matrimonio de su hija con Andarchius. El segundo Ursus firmó este documento sin problemas, pues él ni se había negado a que su hija se casara con Andarchius ni nunca había recibido 16.000 monedas de oro de Andarchius. Andarchius entonces llevó el documento a la corte y entabló un proceso legal contra el primer Ursus por no dar su consentimiento al matrimonio entre su hija y Andarchius ni devolver las 16.000 monedas de oro. Pero el primer Ursus no hizo ni una cosa ni otra. La corte dictaminó que, puesto que el primer Ursus se negaba a devolver las 16.000 monedas de oro, tenía que ceder sus propiedades a Andarchius. Poco después de que Andarchius se hubiera mudado a la casa del primer Ursus, un incendio destruyó el edificio, causó la muerte de Andarchius y permitió al primer Ursus volver a su propiedad[14].

Tal como Gregorio de Tours cuenta, el episodio es la historia de un delito realizado empleando un documento escrito con el objetivo explícito de engañar. El documento escrito interrumpe el regular proceso integrado de la acción comunicativa en perjuicio de una persona hon-

---

[12] Véase W. S. Howell (ed.), *The Rhetoric of Charlemagne and Alcuin,* Princeton, Oxford, 1941, pp. 136-139.

[13] Alcuino, «In sacrum bibliorum codicem», v. 21, en *MGH Poetae Lat.*, vol. 1, ed. de E. Dümmler, p. 287.

[14] Gregorio de Tours, *Libri historiarum X*, cap. IV/46, en B. Kursch y W. Levinson (eds.), *MGH SS rer. Merov.* 1, pp. 180-183.

rada y honesta. De manera que la historia muestra varios rasgos notables sobre la inyección de los textos escritos en un grupo en cuyo seno la comunicación oral es la práctica normal. El primero de estos rasgos es que, en la ciudad posromana de Tours, en el siglo VI, la decreciente población ya no podía, como bajo el poder romano, disponer de instituciones con el fin de autentificar o probar la autenticidad de los documentos escritos. Si tales instituciones hubieran existido en la época de Gregorio, el desgraciado Ursus no habría sido víctima del fraude, y el taimado Andarchius habría tenido que concebir una técnica diferente de estafa. Más aún, las restricciones institucionales habrían podido impedir la ejecución del fraude, pues el primer Ursus habría estado en posición de probar que él no había firmado el documento. De todos modos, sin embargo, los documentos escritos tenían el peso de la validez legal, frente a la que las protestas verbales carecían, evidentemente, de valor.

El segundo rasgo es que, en los grupos en los que predominaba el lenguaje oral, era difícil castigar los abusos y fraudes cuando se producían. Al primer Ursus lo salvó no las instituciones judiciales seculares, sino la intervención divina a la que Gregorio atribuía la declaración del incendio y la consiguiente muerte de Andarchius. Fue, pues, la divinidad la que en último término salvó y vindicó al primer Ursus. De manera que, siempre que se empleaba un documento escrito en un grupo en el que la norma era la comunicación oral, los objetivos genuinos y honorables de la comunicación eran difíciles de cumplir sin recurrir a medios religiosos o metafísicos. Las mismas cédulas altomedievales conservadas aportan muchas pruebas del hecho de que lo descrito por Gregorio en el episodio era parte de un problema más amplio e irritante. Pues muchas cédulas incluían un elemento formulario, a saber, las *sanctiones*, por el que los incumplimientos de la cédula podían prohibirse y a las personas que incumplieran las cédulas se las amenazaba con graves castigos con frecuencia tocantes a la vida de sus almas después de la muerte. Las *sanctiones* se desarrollaron a partir del formulario de las cédulas tardorromanas, pero conocieron cambios significativos. Mientras que en la Antigüedad tardía las *sanctiones* contenían la amenaza de castigo para las personas que incumplieran una cédula y estipulaban los términos por los que los organismos gubernamentales estaban autorizados a castigar las violaciones, las *sanctiones* altomedievales abundan en castigos religiosos que la divinidad infligiría a los falsificadores de documentos. De ahí que en la Alta Edad Media la cédula registrada hubiera llegado, en cuanto documento legal, a valer en y por sí misma, sin protección de su autenticidad y validez por parte de las instituciones seculares de gobierno, sino solamente sancionada por el temor a la intervención divina.

El tercer rasgo que destaca en el episodio de Andarchius ilustra la vinculación entre la difusión del lenguaje escrito y la evangelización

cristiana, específicamente la católica. La auténtica razón por la que Gregorio cuenta esta historia era la de presentar otro ejemplo de la importancia de la confianza en la protección divina en cuanto mediada por la Iglesia católica, entonces la única organización que operaba translocalmente en el Occidente altomedieval. Lo que Gregorio trataba de demostrar era que cualquiera que tuviera problemas debía tener fe en Dios, cuyas omnisciencia y omnipotencia acabarían por salir victoriosas sobre aquellos que cometieran acciones maliciosas. Pero lo extraordinario es haber transmitido tal mensaje en el contexto de un caso en el que un documento escrito fue malversado con propósitos inmorales, pues la Iglesia era la promotora del uso de cédulas escritas y trataba de obtener tantos títulos legales propios como fuera posible mediante la redacción de tales documentos. De manera que el hecho de que Gregorio registrara el incidente contra las actitudes prevalecientes del clero que se comunicaba por escrito muestra la fuerza de la comunicación oral practicada en otras partes en aquella época.

El cuarto rasgo del episodio pone de relieve los hábitos comunicativos dominantes en el grupo de habitantes de la Tours del siglo VI. La madre de la mujer no vio ninguna razón para mirar en el interior del arcón a fin de asegurarse de que las 16.000 monedas de oro estaban realmente dentro. Más aún, Andarchius debió de poder calcular que la mujer no miraría en el arcón, pues de otro modo su trampa se habría descubierto demasiado pronto. Lo que esto implica es que en la Tours del siglo VI la palabra hablada comportaba un alto grado de aceptación y credibilidad en el que, aunque fuera con diferentes propósitos, ambas partes confiaban. Además de esto, Andarchius hizo un esfuerzo por buscar a un hombre que también se llamara Ursus; esto quiere decir que, a pesar de su inmoralidad e inteligencia delictiva, Andarchius debía de estar convencido de que habría sido inapropiado dirigirse simplemente a cualquiera y emplear un nombre falso. Asimismo, Andarchius se tomó muchas molestias para no falsificar la cédula él mismo, sino que, a riesgo propio, implicó a un tercero a fin de asegurarse de que la cédula fuera formalmente genuina y de que el segundo Ursus no tuviera que hacer una cédula que contuviera algo manifiestamente incorrecto en lo que a él se refería. Todos estos son indicios de que en la Tours del siglo VI la comunicación oral era la que se aceptaba como normal. Sin embargo, la inclusión de un documento escrito hacía superfluo un elemento central de la comunicación oral, a saber, la presencia simultánea de los que se comunicaban. Si ésta hubiese sido la norma, al primer Ursus se le habría permitido jurar que ni había recibido las monedas de oro de Andarchius ni firmado nunca el documento en cuestión. Finalmente, en un lugar como Tours, con una población relativamente pequeña, en último término los dos hombres llamados Ursus habrían sido sometidos a un careo. Una vez más, la tram-

pa de Andarchius sólo pudo funcionar porque él pudo estar seguro de que eso no ocurriría. De manera que el episodio expone las dificultades resultantes del empleo de documentos legales escritos en un grupo en el que lo normal era la oralidad.

Los nombres de los dos protagonistas del episodio son de origen romance y, por tanto, indican que sus portadores eran de origen romano en la villa de Tours. Como se sabe por fuentes legales contemporáneas, en cuanto habitantes del reino de los francos las personas de origen romano vivían bajo unas reglas de parentesco según las cuales el grupo familiar no ejercía derechos ni privilegios sobre los miembros de casas individuales en cuanto los descendientes de una pareja casada u otros dependientes. Estas reglas implicaban que, entre las personas de origen romano, el grupo familiar como tal no tenía títulos legales principales sobre la propiedad inmobiliaria, sino que estos derechos eran exclusivos de los jefes de las casas. De ahí que la ausencia de derechos sobre la propiedad inmobiliaria basados en los grupos familiares constituía el factor final que hizo posible el episodio de Andarchius y Ursus. Pues la estrategia de Andarchius sólo podía tener éxito si él podía acusar de fraude sólo a Ursus. Si su grupo familiar hubiera tenido derecho a bienes raíces, Ursus no se habría visto obligado a cedérsela a Andarchius. En lugar de eso, los miembros del grupo familiar de Ursus habrían intervenido para proteger sus derechos. Por consiguiente, el episodio de Andarchius y Ursus sólo era posible en una población que vivía en el reino de los francos según las convenciones del derecho romano escrito, mientras que las instituciones que imponían la ley se habían desvanecido o habían sido reemplazadas por otras instituciones. Que este argumento no es enteramente especulativo resulta de una norma conservada en la *Lex Alamannorum* del siglo VIII, según la cual los testigos de una donación de bienes inmuebles a una iglesia tenían que testificar en el caso de que los hijos del donante cuestionaran la autenticidad de la transacción. La norma deja claro que, en aquella época, los familiares intervenían con frecuencia en las transacciones de propiedad inmobiliaria mediante privilegios concedidos por cédulas, dado que tales transacciones enajenaban la propiedad del grupo familiar e implicaban el consentimiento del grupo familiar[15].

De manera que el episodio de Andarchius y Ursus confirma que la comunicación no es primordialmente una cuestión de conocimiento, sino esencialmente una cuestión de organización social. El astuto empleo que hace Andarchius de las ventajas inherentes a un documento escrito suponía una desventaja para quienes, a fin de preservar sus títulos legales en la Tours del siglo VI, tenían que confiar en las institucio-

[15] *Lex Alamannorum*, cap. II/1, en K. August Eckhardt (ed.), *MGH LL nat. Germ.* 5, 1, pp. 66-67.

nes encargadas de hacer cumplir la ley. Pero en el reino de los francos los mismos reyes no tenían ni la voluntad ni los medios para actuar como responsables máximos de burocracias en la tradición del Imperio romano de la Antigüedad[16]. Esta actitud pudieron adoptarla porque, entre los francos, los grupos familiares tenían el poder de actuar como instituciones subsidiarias. Pero entre la población de origen romano que vivía bajo el poder de los francos, los grupos familiares no tenían tal poder. De ahí que para ellos los reyes de los francos también tuvieran que actuar como los donantes de las cédulas solemnes y, al menos en principio, como los agentes últimos en la autentificación de tales instrumentos legales, por más que este principio muchas veces no se pusiera en práctica. Por consiguiente, en el caso especial de Tours, las dificultades de la comunicación derivaban, por un lado, de la confianza que por principio se seguía teniendo en las instituciones administrativas para la autentificación de las declaraciones y, por otro, de la manifiesta ausencia de tales instituciones. Conflictos similares parecen haber tenido lugar también en otros lugares del mundo no romano. Para el reino ostrogodo de Italia, Casiodoro (*ca.* 485-*ca.* 580) registró la norma legal según la cual, en caso de conflicto legal entre un godo y una persona de origen romano, el tribunal de los godos decidiría la cuestión tras consultar con un erudito especialista en derecho romano[17]. Aunque no se puede determinar hasta qué punto esta norma se seguía realmente, su misma existencia señala que los grupos tenían una consciencia específica de diferencias legalmente válidas en las normas que informaban la acción comunicativa. Por contra, en la Europa allende los confines del Imperio romano de la Antigüedad, donde no había ninguna tradición de derecho romano escrito, los grupos familiares tenían un amplio control sobre sus miembros y eran en sí mismos los guardianes de las normas y reglas subyacentes a la comunicación. Puesto que dentro de estos grupos tales reglas y normas parecen haber pasado de generación a generación en asociación con genealogías u otros recursos mnemotécnicos, los medios de transmitirlas eran de índole oral. Bajo tales condiciones, el episodio de Andarchius y Ursus difícilmente habría podido suceder tal como lo recoge Gregorio de Tours.

---

[16] A pesar de que se emitieron solemnes documentos en nombre y con la aprobación de los reyes merovingios de los francos, ninguno de ellos firmó personalmente estos instrumentos legales. No obstante, algunos de ellos se tomaron un interés personal por la escritura. Gregorio de Tours (véase nota 14), cap. V/44, p. 254, señaló que el rey Chilperico de los francos mandó que a los niños se les enseñara un nuevo alfabeto con cuatro letras adicionales que él afirmaba haber inventado basándose en el alfabeto rúnico. El pasaje muestra que Chilperico deseaba aumentar la extensión del lenguaje escrito. Sin embargo, los propios comentarios de Gregorio declaran loco a Chilperico y dejan claro que las actividades de este rey se consideraban excéntricas.

[17] Casiodoro, *Variarvm libri XII*, cap. III/7, III/43, VII/3-4, IX/14, en ed. de Å. J. Fridh, CCSL XCVI, Turnhout, 1973, pp. 103, 126, 262-3, 360-362.

Si la oralidad era el tipo de comunicación dominante entre grupos dentro de los cuales los grupos familiares eran las instituciones más importantes en la transmisión de tradiciones, la preservación de las normas y la transferencia de legitimidad, la inyección de lenguaje escrito sólo pudo desarrollarse en una auténtica literalización a condición de que las estructuras de parentesco se transformaran significativamente, de modo que los grupos familiares no pudieran actuar ya como guardianes de la ley. En la Europa altomedieval, fuera de los confines del Imperio romano de la Antigüedad, los procesos combinados de la literalización y la transformación de los grupos familiares tardaron más de cuatrocientos años, pese a los continuos esfuerzos de la Iglesia por imponer y normativizar el lenguaje escrito. Durante todo el periodo anterior al final del siglo X, el *literatus* era una persona experta en la lectura y la escritura del latín, y el empleo del lenguaje escrito quedó principalmente confinado a unas pocas cancillerías del rey, escritorios monásticos, así como a las iglesias episcopales, y difícilmente penetró en las prácticas comunicativas de los gobernantes, la aristocracia laica y la población campesina media, pues vivían fuera de los muros de las iglesias. Incluso en el interior de los monasterios, la transmisión de las tradiciones orales a través de cantantes profesionales fue costumbre hasta el siglo IX. Aldhelm (*ca.* 640-709), sucesivamente abad de Malmesbury y obispo de Sherborne, fue muy conocido como cantante profesional de relatos bíblicos y, tal vez, de otra clase; y a finales del siglo VIII, Alcuino se lamentaba amargamente de que en los monasterios se cantaran canciones profanas no cristianas[18]. En una capitular, Carlomagno prohibió el registro de tales canciones, notoriamente en un pasaje relacionado con los conventos[19]. Finalmente, las fuentes litúrgicas confirman que, entre los laicos de origen romano en la Galia, España e Italia, a la comunidad de creyentes se le leía pasajes de textos cristianos canónicos. Esta costumbre parece sugerir la «reoralización» parcial de estos grupos y, por tanto, apoyar la prueba de las cédulas de Tours. Por el contrario, la observancia meticulosa de las reglas litúrgicas tal como estaban registradas en los libros era obligatoria para el clero alfabetizado[20]. La perseverancia de la oralidad en gran parte de la Europa altomedieval y los ejemplos de reoralización de grupos que se comunicaban por escrito en el sur de Europa apoyan la afirmación de que la oralidad no se entendía como una alfabetización defectuosa, sino como un tipo de comunicación por derecho propio, a la cual para sus practicantes resultaba difícil e incómodo renunciar.

---

[18] Para Aldhelm, véase William de Malmesbury, *De gestis pontificorum Anglorum*, cap. 190, ed. de N. E. S. A. Hamilton, Rerum Bitannicarum medii aevi scriptores LII, Londres, 1870 (reimpr.: Nueva York, 1964), p. 336. Para Alcuino, véase su carta n.º 124, en *MGH Epp.* 4, ed. de E. Dümmler, p. 183.

[19] Capitular de 789, cap. 19, en A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.º 23, p. 63.

[20] Alcuino (véase nota 13), vv. 178-83, p. 292.

La admisión de que durante la Alta Edad Media la oralidad fue un tipo de comunicación por derecho propio no implica, por supuesto, que la producción de textos escritos durante el periodo fuera descuidada o despreciada. Por el contrario, una respetable cantidad de documentos solemnes, principalmente libros en los que se recogen transacciones de propiedades inmobiliarias y privilegios, junto con otros contenidos, se han conservado desde la Alta Edad Media en originales y copias, y de muchos más se sabe que se han perdido. Asimismo, el corpus de textos originales sobre teología, ciencia, historia, cuestiones administrativas y literatura de ficción, así como de otros copiados de la Antigüedad, era importante, por más que las bibliotecas más grandes de Europa, como la del monasterio de San Gall, apenas contuvieran más de 2.000 volúmenes. Pero los meros números no importan, pues el valor de muchos de estos volúmenes había de medirse por la calidad del material empleado en su escritura y la cantidad de tiempo invertido en ella. Por ejemplo, el Códice Amiatino, un manuscrito de la Biblia escrito para San Pedro de Roma, estaba escrito sobre vitela, esto es, un pergamino precioso, para el que hubo que sacrificar unos 500 terneros, y el tiempo empleado para dibujar un documento solemne sobre una única hoja podía exceder el año. Estas cifras prueban exhaustivamente la estima de que gozaba la escritura en la Alta Edad Media y confirman la observación hecha más arriba de que el libro se aceptaba como un medio de comunicación por derecho propio.

La fragmentación del proceso integrado de acción comunicativa

Dada la complejidad del proceso integrado de acción comunicativa, puede afirmarse sin riesgo que la gradual extensión del lenguaje escrito no se debió primordialmente a cambios en el conocimiento, sino a la decreciente capacidad de imponer la ley, conservar las normas y transferir legitimidad por parte de los grupos familiares. Más aún, el impulso verdaderamente decisivo a la alfabetización de Europa no provino del legado de la Antigüedad tal como lo heredaron las Iglesias cristianas, sino que derivó de un factor novedoso, a saber, los nuevos grupos sociales que surgieron de la decadencia de los grupos familiares en las comunidades urbanas de las villas y ciudades durante y después del siglo XI. El empleo del lenguaje escrito por parte de estos grupos fue en origen innatamente pragmático, como muestra la gran cantidad de documentos existentes, concretamente facturas, registros de transacciones mercantiles, contratos privados, cuadernos comerciales y de otra índole, así como estadísticas, aunque al menos durante la fase formativa de estas comunidades la transmisión de conocimiento técnico, por ejem-

plo de las técnicas de producción, fue oral. Una característica compartida por casi todos los miembros de los grupos sociales urbanos fue su separación de los lazos de la tradición de los grupos familiares y las restricciones legales de las normas basadas en los grupos familiares. Por el contrario, las comunidades urbanas eran lugares en los que, dentro de los límites de los privilegios otorgados, los habitantes eran sus propios señores, libres de llegar a acuerdos contractuales entre ellos con el propósito de establecerse como empresas comerciales o gremios de artesanos. Como estos acuerdos ya no se nutrían de las convenciones heredadas de las tradiciones basadas en los grupos familiares e impuestas por éstas, su existencia y sus términos ya no eran por sí mismos evidentes ni se apoyaban en la práctica consuetudinaria, sino que tenían que formularse de tal modo que pudieran conservarse, comprobarse y contrastarse por todas las partes contratantes sin limitaciones de tiempo. Esta exigencia favoreció enormemente el empleo de la escritura y el depósito incluso de los contratos privados como documentos escritos regulares a fin de evitar la manipulación o la mutilación. Otro factor surgió de la necesidad de disponer de conocimiento sobre las transacciones mercantiles cuando estas transacciones, por ejemplo el comercio, cubrieran grandes espacios, tuvieran lugar a lo largo de cierto tiempo e involucraran la intervención de varias partes diferentes. Bajo estas condiciones, era necesario saber las cantidades y las clases de bienes mercantiles, así como los términos comerciales bajo los que los bienes habían de intercambiarse en el mercado, y el resultado fue la práctica de la teneduría de libros de cuentas. En resumen, la libertad de establecer contratos, junto con la profesionalización de la producción y la distribución, en cuanto rasgos distintivos de la población en las comunidades urbanas de las villas y ciudades, comportaron la aceptación del lenguaje escrito y fomentaron su empleo como el medio dominante de establecer comunicación legalmente.

El pragmático proceso por el cual el lenguaje escrito se expandió comenzó en las comunidades urbanas principalmente autónomas del norte de Italia, donde desde el siglo XI se han conservado registros escritos en lugares como Lucca, Prato y Venecia. Ya hacia el siglo XII, la práctica de establecer comunidades locales en las que las personas podían celebrar autónomamente contratos había adquirido carta de naturaleza en toda Europa. No sólo se ponían por escrito registros de negocios, sino que también las cuestiones legales pasaron a registrarse de manera formal. Un formulario comenzó a reemplazar la cédula formal que los escribanos imitaban de los modelos de la Antigüedad romana tardía. Éstos eran las cartas privadas. El avance de las *litterae* que sustituían a la cédula solemne como la forma normal de instrumento legal comenzó en Inglaterra a finales del siglo X y se extendió por las comunidades urbanas de las villas y ciudades. En estas comunidades,

el nuevo formulario se empleaba porque permitía un registro rápido de los múltiples negocios y actividades legales, así como también de los asuntos privados de aquellos de sus comerciantes y artesanos no tradicionales o que no pertenecían a grupos familiares.

Esto trajo consigo, primero y principalmente, un espectacular incremento en el empleo de la escritura. En las villas y ciudades, la escritura se convirtió en el arte y la práctica de todo el mundo y, por consiguiente, podía utilizarse como medio para la comunicación de un amplio espectro de asuntos que incluían la transmisión de conocimiento, temas legales, así como cuestiones privadas. El aumento de la frecuencia en el empleo de la lectura y la escritura puede inferirse de la ubicuidad, desde el siglo XIV, de las cartas privadas en las que se comunicaban asuntos de la vida cotidiana. En muchos idiomas europeos, la palabra latina *littera* se ha conservado hasta el día de hoy para designar este tipo específico de escritura[21]. Asimismo, a los medios para la autentificación de documentos legales se añadió la firma personal. La preferencia dada a la comunicación por escrito puede también detectarse en el invento y creciente empleo de gafas en el siglo XIII como medio de remediar la vista defectuosa[22].

El tamaño menguante y la pérdida de competencia para transmitir legitimidad, conservar las normas e imponer la ley por parte de los grupos familiares aristocráticos y su transformación en casas residenciales de tres generaciones facilitaron también la difusión del lenguaje escrito entre la aristocracia después del siglo XI. Algunos castillos aristocráticos se erigieron en lo alto de colinas como «cortes» en las que se practicaba un estilo de vida específico que difería radicalmente de los conservados en el campo y de aquellos modos de producción y comercio recientemente desarrollados en las comunidades urbanas de las villas y ciudades. Un aspecto del nuevo estilo de vida aristocrático lo representó la aparición en estas «cortes» de poetas laicos especialistas en la comunicación de una nueva clase de relato poético a su público. Estos relatos ya no procedían de las tradiciones bíblicas ni de los vínculos particularistas de los grupos familiares. Por el contrario, los poetas recitaban relatos que podían proceder de fuentes tradicionales que, como las historias sobre el rey Arturo, estaban llenas de conocimientos de origen escrito, o bien, como las tradiciones sobre los nibelungos, se habían disociado de grupos familiares específicos y podían, por tanto, viajar li-

[21] En inglés *letter*, en francés *lettre* y en alemán *Brief*, que deriva del *breve* latino, otra palabra para *littera*.

[22] Para el tratamiento altomedieval de las enfermedades oculares sin anteojos, véase P. Köpp (ed.), *Vademecum eines frühmitteralterlichen Artztes. Die gefaltete lateinische Handschrift medizinischen Inhalts im Codez 217 und der Fragmentensammlung 1396 der Stiftsbibliothek in St. Gallen*, Veröffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften XXXIV, Aarau, Fráncfort, Salzburgo, 1980, p. 33.

bremente por toda Europa. Alternativamente, los poetas dotados podían enorgullecerse de modificar o incluso inventar tales historias por sí mismos. La universalización de las tradiciones orales como tales no se limitó a la aristocracia, pues los anales del siglo XI registran el recitado entre los campesinos de tradiciones orales que no se limitaban a asentamientos específicos o a grupos familiares[23]. Por último, durante el siglo XII los poetas al servicio de la aristocracia comenzaron a poner sus ficciones por escrito y nació una «literatura» en el sentido propio del término. Esta «literatura» comenzó a registrarse por escrito en colecciones y códices laicos específicos en el siglo XII. Tal práctica implicaba que, aunque gran parte de esta «literatura» pudo producirse en principio para la transmisión oral, la forma en que se comunicaba de una generación a la siguiente pasó a ser escrita, y para el siglo XIII ya había poetas laicos que escribían sus obras exclusivamente para la comunicación por escrito y para ninguna clase de recitado oral.

Finalmente, la Iglesia comenzó a difundir sus actividades escritas más allá de los muros de los monasterios y las iglesias episcopales. Mientras que muchas ciudades fundadas en la época romana antigua habían albergado iglesias episcopales a lo largo de la Alta Edad Media, a partir del siglo XIII los eruditos se sintieron también atraídos por las comunidades urbanas recientemente fundadas en villas y ciudades. La Iglesia se apresuró a aprovecharse de este proceso centrípeto, que no tardó en desarrollar una dinámica propia. La Iglesia lo hizo esencialmente de dos modos: en primer lugar, desarrollando una posición desde la que pudiera privilegiar los centros urbanos de aprendizaje y, en segundo lugar, eliminando del discurso erudito la comunicación oral.

Con respecto a la primera medida, la tarea consistía en mantener bajo control la curiosidad de los estudiosos y evitar el riesgo de corporaciones académicas independientes, secularizadas y con libertad para celebrar sus propios contratos, equivalentes a las empresas comerciales y los gremios de artesanos. El peligro de que tales corporaciones pudieran establecerse no era puramente teórico. En Toledo, por ejemplo, dentro del cabildo de la iglesia arzobispal existía desde hacía mucho tiempo un centro de aprendizaje. Durante el siglo XII, se estableció allí un centro de traductores dedicado a la transmisión de textos árabes en latín. Una importante consecuencia de estas traducciones fue que pusieron a disposición los conocimientos de la filosofía y las ciencias griegas antiguas, especialmente de Aristóteles, a través de las traducciones de lo que había sido vertido de los originales griegos al árabe en las escuelas de Bagdad y de otras partes durante los siglos IX y X. La disemi-

[23] *Annales Quedlinburguense*, en G. H. Pertz (ed.), *MGH SS* 3, p. 31. Según las informaciones, entre los campesinos del centro de Alemania se comunicaban tradiciones sobre Teoderico de Berna.

nación de los filósofos clásicos griegos en el medio de la lengua árabe acabó por constituir disciplinas de investigación académica empírica, sobre todo científica, enteramente nuevas, las cuales parecían justificar la organización formal de la enseñanza y la investigación secularizadas. En el caso de Toledo, las investigaciones académicas se llevaban a cabo bajo supervisión eclesiástica y, en consecuencia, allí no plantearon graves problemas. Si, no obstante, la Iglesia había de conservar su posición dominante en asuntos educativos fuera de los grupos familiares y, más allá de eso, en las relaciones sociales en sentido amplio, estaba obligada a mantener bajo control las ciencias recientemente desarrolladas también fuera del marco de sus propias instituciones. La Iglesia cumplió este objetivo privilegiando nuevas instituciones específicas de aprendizaje e investigación dedicadas a los estudios generales y llamadas *universitates magistrorum et scholarum*. Afirmaban estar en posesión de todo el conocimiento establecido por los clásicos griegos antiguos. Una vez más, la práctica de privilegiar a las «universidades» comenzó en el sur de Europa. Instituciones de esa clase se privilegiaron en Salerno hacia 1000, en Parma en 1065, en Bolonia en 1119, en Módena en 1175, en Salamanca en 1218, en Padua en 1222 y en Nápoles en 1224. Rápidamente se difundieron por Europa occidental, donde en el siglo XII existía una «universidad» en París, y se privilegiaron otras en Oxford en 1163 y en Cambridge, así como en Toulouse en 1229. En otras partes del continente, el proceso de privilegiar universidades fue algo más lento, pero, hacia el siglo XIII, en Erfurt y Colonia se habían establecido bajo el control de la Iglesia centros urbanos de aprendizaje, aunque todavía no reconocidos como «universidades», y nuevas «universidades» se fundaron en Praga en 1348, en Viena en 1365, en Cracovia en 1364 y en Heidelberg en 1368.

La ubicuidad del lenguaje escrito significaba que el aprendizaje se producía esencialmente por medio del libro en cuanto contenedor de sabiduría puesta por escrito. Durante los siglos XIII, XIV y XV, la producción de libros se incrementó enormemente, con profesionales de la escritura y de la copia de libros, los *stationarii*, establecidos en las villas y ciudades, y con colecciones públicas de libros al alcance de los eruditos y estudiantes que allí acudían. El libro, que previamente había tenido un carácter sagrado y había sido un instrumento de comunicación por derecho propio, se convirtió en un medio para la conservación y la comunicación del conocimiento, así como para la controversia erudita. A medida que el libro se convertía en el medio normal de comunicación entre los intelectuales de todas partes, un público lector comenzó a exigir un acceso igual a copias idénticas de los textos escritos. Mientras que anteriormente el arte de copiar un libro lo habían practicado escribanos profesionales cuya tarea consistía en producir una obra de arte individual, el nuevo tipo de copias tenían que producirse en masa, y el

Figura 32. Roger van der Weyden, pintura de dedicación. En Jacques de Guise, *Chroniques du Hainault*, *ca.* 1448. Bibliothèque Royale de Belgique, Bruselas, Ms. 9242, f. 1r.

valor de la copia no había de medirse por su calidad artística, sino por el grado de fiabilidad con que reproducía fielmente el original. De manera que cuantos menos rasgos de originalidad contuviera, mayor era el valor de una copia.

Las miniaturas iluminadas de libros de mediados del siglo XV en las figuras 32 y 33 arrojan luz sobre el cambio. El primer ejemplo de una pintura bajomedieval de dedicación se encuentra en el frontispicio con el que Rogier van der Weyden (1399/1400-1464) contribuyó a las *Chroniques du Hainault* de Jacques de Guise (*ca.* 1334-*ca.* 1399). En la imagen, se muestra al autor del libro en el momento en que ofrece su obra al duque de Borgoña Felipe el Bueno y a su hijo Carlos el Temerario. El autor está de rodillas ante un grupo de personas que se mantienen de pie, con el duque en el centro, Carlos el Temerario a su izquierda y un séquito de en total once personas. La escena se sitúa en la cámara de audiencias del palacio ducal, claramente caracterizada como un espacio interior y que, entre otras cosas, contiene el trono ducal ceremonial debajo de un baldaquino. El séquito del duque se divide en dos grupos, un grupo menor de tres personas a la derecha del duque y un grupo mayor de ocho personas reunidas, sin ninguna pauta clara, detrás y a la izquierda de Carlos el Temerario. No hay gestos deícticos; por el contrario, la escena está congelada como una fotogra-

fía en la que las personas que interactúan parecen guardar silencio por un momento. El duque y el autor están conectados por el contacto visual, y al joven Carlos se le hace mirar al autor. A algunos miembros del séquito se los representa mirando al autor y la obra de éste, mientras otros dirigen sus ojos al duque o a alguna otra parte.

La obra de Rogier presenta algunos rasgos característicos que difieren del cuadro de dedicación de la Biblia Vivian. En primer lugar, los grupos que constituyen el séquito del duque carecen de cualquier orden particular; por el contrario, aparecen distribuidos donde el espacio de la cámara de audiencias les permite estar. De este modo, el artista hace a los espectadores conscientes de que la escena de dedicación transcurre en un lugar dado que es indefinible mediante rasgos arquitectónicos específicos. De ahí que el espacio, no el grupo, sea el marco en el que la acción comunicativa representada tiene lugar. En segundo lugar, las únicas personas conectadas mediante representaciones pictóricas de acción son el duque y el autor. El séquito en torno comunica sólo a través de sus ojos y no con gestos deícticos; por eso parecen observadores que asisten o son testigos de la escena en el palacio ducal y no partes integrantes de un grupo permanente. En concreto, el autor aparece solo y aislado del grupo de testigos que lo rodean. De ahí que el libro no sea dedicado al duque por el séquito ducal, sino más bien por un autor individual en presencia del grupo de testigos circunstantes. El libro es reconocible no como una encarnación de la sagrada y antigua tradición, sino como el contenedor de la creación original de su autor, y el autor actúa como donante. Lo que une a estas tres clases de actores son el espacio del palacio ducal y la escena que en él está teniendo lugar. En consecuencia, en la imagen no hay movimientos visualizados ni gestos deícticos que constituyan a estos circunstantes como un único grupo coherente.

Este estilo de representar una escena de dedicación tiene un grave impacto sobre el mensaje contenido en la imagen, aunque en un aspecto Rogier siguió el estilo altomedieval convencional de los cuadros de dedicación: la convención de dejar el libro dedicado en manos de su donante[24]. Pero Rogier utilizó esta convención de un modo diferente. A Jaques de Guise se lo muestra extendiendo los brazos en dirección al duque con el propósito de entregarle el libro. No obstante, ni el duque ni ningún miembro de su séquito hacen ningún gesto correspondiente ni se comprometen en ninguna acción al final de la cual el libro podría haber pasado a manos del duque o a manos de algún miembro del séquito. En lugar de eso, la congelación fotográfica de la escena exige que el

[24] Los cuadros de dedicación de finales del siglo XV se apartaron de esta convención al situar el libro dedicado en manos del autor y del receptor. Véase, por ejemplo, Honoré Bonet [Bouvet], *L'arbre des batailles,* París, 1493, frontispicio.

espectador imagine que, en algún momento del próximo futuro, una de las personas recibirá el libro de manos de su autor. Los espectadores pueden imaginar tales acciones futuras porque las acciones se representan como llevadas a cabo dentro de las configuraciones espaciales pictóricamente fijadas de una habitación ordenada y diseñada de manera proporcionada. Estas configuraciones espaciales informan al espectador de las distancias entre las diversas personas y del tamaño relativo de la estancia. La imagen, por tanto, establece un lapso temporal implícito y permite que el espectador suponga que las personas reunidas en la habitación no se quedarán allí indefinidamente, sino sólo con el propósito de asistir o ser testigos de la dedicación del libro. De manera que en el siglo XV la comunicación ya no tenía lugar primordialmente en el seno de grupos, sino en lugares identificables y dentro de periodos de tiempo estimables.

La segunda imagen (figura 33) confirma estas observaciones. Muestra una ciudad amurallada como un centro comercial, de ocio y de administración y aprendizaje. El mercadeo se está produciendo en el primer plano fuera de las murallas, mientras que en el interior de las murallas los vecinos están divirtiéndose con demostraciones del arte de un cetrero. Curiosamente, la escena principal de la iluminación, a saber, la dedicación del libro en el que está contenida, sólo aparece en su esquina superior derecha. Ninguno de los vecinos se da cuenta de la dedicación. En lo que quizá representa el palacio de los duques de Borgoña, a uno de los cuales, Felipe el Bueno, está dedicado el libro, el artista de mediados del siglo XV Jean le Tavernier (m. después de 1477) hizo que el autor sometiera el libro a la atención del duque, con una buena cantidad de cortesanos alrededor. En contraste con el cuadro de dedicación en el libro de los Evangelios de san Bernward, el libro ya no ocupa el centro de la imagen; en lugar de eso, la escena de dedicación se representa como transcurriendo en el interior de un edificio situado en un lugar identificable. Lo mismo que las *Chroniques de Hainault*, el libro contiene un texto secular, a saber, una versión de las *Chroniques et Conquestes de Charlemagne* de David Aubert, del siglo XV; de ahí que, una vez más, el libro aparezca como transmisor de un conocimiento secular que se ha de almacenar en la biblioteca ducal. El libro, por consiguiente, se convirtió en un instrumento de comunicación entre los alfabetizados, cuyos lugares de reunión eran las villas y ciudades. El proceso de comunicación ya no era un proceso integrado de acción comunicativa; por el contrario, se fragmentó, con la comunicación oral y con los gestos y el porte corporal no estando ya necesariamente vinculados con la transmisión de los contenidos materiales de la información anotada en los libros u otros textos escritos. En resumen, lo que importaba era la comunicación de contenidos en y desde lugares dados, no el establecimiento o el mantenimiento de grupos.

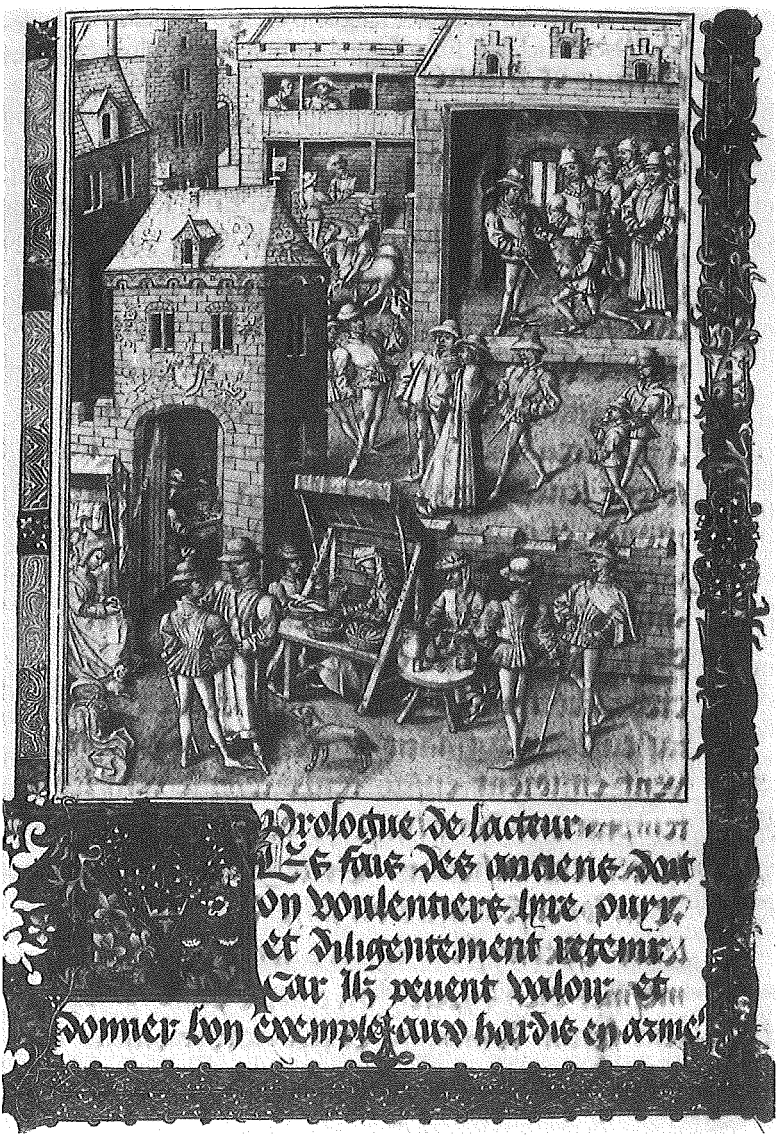


Figura 33. Frontispicio de las *Croniques et conquestes de Charlemaine*, de Jean le Tavernier, pintado por David Aubert en 1458. Bibliothèque Royale de Belgique, Bruselas, Ms. 9066, f. 11r. El texto ha sido editado por Robert Guiette, 3 vols., Bruselas, 1940-1951.

El reverso de esta difusión del lenguaje escrito consistió en la devaluación y discriminación final contra las prácticas de los renuentes o incapaces de renunciar al lenguaje oral. Esto puede verse en un notable desarrollo, característico de la Baja Edad Media, de la degradación social de los campesinos. Con respecto a este proceso, la literatura cortesana de la Baja Edad Media[25], así como gran parte de los textos administrativos de comienzos de la Edad Moderna[26], contiene numerosos ejemplos de descripciones denigratorias de la población campesina como sucia, boba, estúpida, carente de educación, incivilizada e ignorante, entre otros atributos negativos. Tales etiquetas aparecieron en el mismo momento en que la aristocracia cortesana asumió el saber basado en los libros y el lenguaje escrito, transformando sus castillos residenciales en centros de música y arte poético, y estableciéndose también como residentes en las villas y ciudades. Además de la creciente distinción social entre la aristocracia hereditaria y la población campesina, surgió una distinción educativa entre los habitantes alfabetizados de los castillos, las villas y las ciudades, por un lado, y, por el otro, los diversos *illitterati*[27], que eran no sólo ignorantes del latín, sino que también se consideraba que se excluían voluntariamente del lenguaje escrito y del saber libresco, luego entendido como el saber *in toto*. La falta de voluntad y capacidad de comunicarse por escrito se convirtió en un estigma e igualaba a los *illiterati* con los ineducados *(indoctus vulgus)*, así como con el pueblo llano *(simplices)*[28], equiparándolos a los pobres y delincuentes. En inglés, esta estigmatización se hizo explícita en la nueva connotación que la palabra *villanus* adquirió durante la Baja Edad Media. Mientras que previamente esta palabra se había empleado para significar a los campesinos en general, su nuevo significado se restringía a los delincuentes.

---

[25] Neidhart von Reuenthal, *Die Lieder Neidharts*, Winterlieder 3/V, 24/III, 31/VII, ed. de M. Haupt y E. Wlessner, Leipzig, 1923 (reimpr.: Stuttgart, 1986), pp. 39, 74, 90.

[26] Johann Khevenhueller-Metsch, *Theater, Feste und Feiern zur Zeit Maria Theresias 1742-1776*, Sitzungsberichte des Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. CDLXXVI, Viena, 1987, pp. 62-63 (20 de agosto de 1747), 156-157 (30 de julio de 1755). Gerhard Ulrich Anton Vieth, *Versuch einer Enzyklopädie der Leibesübungen*, Leipzig, 1795 (reimpr.: Studientexte zur Leibesübung VIII, Francfort, 1970, p. 443).

[27] Por un lado, Ulrich von Lichtenstein, el aristócrata de mediados del siglo XIII que se pasó la vida perfeccionando las virtudes caballerescas, era incapaz de leer una carta que le había enviado una mujer; véase Ulrich von Lichtenstein, *Der vrouwen buoch*, ed. de K. Lachmann, Berlín, 1841, p. 60; por otro lado, Conrad de Wurzburgo, hacia 1270, incluyó la lectura y la escritura como las artes en las que los aristócratas debían destacar; véase Conrad de Wurzburgo, *Engelhard*, vv. 747-57, ed. de P. Gerecke, Ingo Reffenstein, Altdeutsche Textbibliothek XVII, Tubinga, ²1963, p. 33.

[28] Crónica de un clérigo anónimo de Eichstätt, sobre un movimiento campesino de protesta en la aldea de los francos Niklashausen en 1476, impresa en Klaus Arnold, *Niklashausen 1476*, Saecvia Spiritalia III, Baden-Baden, 1980, p. 214.

Dentro de esta fragmentación gradual del proceso integrado altomedieval de la acción comunicativa que tuvo lugar entre los siglos XI y XV, la invención de la impresión mediante tipos móviles parece mucho menos significativa o revolucionaria de lo que a veces se ha supuesto. Aunque es cierto que, al final, la imprenta promovió la diseminación y amplificación del lenguaje escrito, más parece el *resultado final* de la fragmentación del proceso integrado de la acción comunicativa que su *causa*. Por eso, con respecto a la introducción de la impresión con tipos móviles, no se deben confundir los resultados últimos con los objetivos iniciales. Hasta el siglo XVI, la reescritura de manuscritos como copias idénticas era la profesión de los *stationarii,* y la impresión con bloques de madera ya había dejado de ser rara a comienzos del siglo XV. Comparado con estas técnicas, el método de la impresión con tipos móviles que Johannes Gutenberg de Maguncia (*ca.* 1400-1468) introdujo en Europa era al principio más lento y, por tanto, más caro. La tecnología de Gutenberg no intentaba alcanzar una nueva meta. Pues, lo mismo que los *stationarii* y los impresores con bloques de madera, Gutenberg se propuso proveer copias casi idénticas de textos ya existentes. Que éste era su objetivo inicial puede inferirse del hecho de que su carrera como impresor comenzó por la Biblia. En otras palabras, copiar manuscritos por el medio que fuera tenía sentido sólo a condición de que existiera un mercado para grandes cantidades de copias casi idénticas del mismo original. Este mercado evolucionó gradualmente a partir del siglo XII, principalmente en los centros urbanos en los que se promocionaba el lenguaje escrito y la erudición. Fue a estos clientes a los que los *stationarii,* los impresores con bloques de madera y finalmente Gutenberg, todos miembros de gremios urbanos, intentaban satisfacer. De ahí que sea correcto decir que durante los siglos XV y XVI la producción de libros aumentó, pero sea erróneo suponer que este proceso habría tomado una dirección diferente sin la tecnología de Gutenberg.

Conclusión

No hay ninguna razón *prima facie* para considerar la fragmentación del proceso integrado altomedieval de la acción de comunicación como una mejora, pues el balance de la literalización es negativo. La acompañaron cambios severos en la estructura de los grupos comunicativos, y no hay signos inequívocos de que estos cambios fueran aprobados o promovidos por las muchas personas a las que afectaron. La literalización significó el empobrecimiento de la comunicación para aquellos que, a diferencia de los comerciantes, los burócratas y los intelectuales,

no se beneficiaron inmediata y directamente de ella. El impulso a la literalización, que fue un factor de la fragmentación del proceso integrado de la acción comunicativa y promovido por la Iglesia, se encontró durante mucho tiempo con la resistencia de la población campesina, y al principio también de la aristocracia tradicional, cuyos miembros tenían que confiar en las tradiciones orales a fin de conservar sus prerrogativas. Pero al final, tras la socavación de la coherencia de sus grupos familiares, perdieron contra los tipos rivales de grupo que surgieron en las comunidades urbanas en las villas y ciudades. Mientras que en la Plena Edad Media la aristocracia se adaptó rápidamente al lenguaje escrito, la población campesina siguió adhiriéndose a la oralidad, a costa de la degradación y estigmatización social.

X

COMUNICACIÓN II: CONMEMORANDO EL PASADO. LA HISTORIOGRAFÍA UNIVERSAL

Wer Ime in seinem leben kain gedaechtnus macht der hat nach seinem todt gedaechtnus vnd desselben menschen wirdt mit dem glockendon vergessen.*
El emperador Maximiliano I

Introducción

La distinción que Lévi-Strauss hace entre grupos «fríos» y «calientes» (que él describe como «sociedades») se centra en los respectivos modos en que los miembros de las «sociedades» conmemoran el pasado. Según Lévi-Strauss, en las «sociedades frías» se presta escasa atención a los factores de cambio, mientras que en las «sociedades calientes» se requieren percepciones y actitudes que precipiten y contribuyan a la adaptación de las personas al cambio. Así, según Lévi-Strauss, las «sociedades» pueden ser calientes o frías, pero no pueden ser ambas cosas. Se infiere que Lévi-Strauss da por hecho que las «sociedades calientes» permanecen «calientes» y las «sociedades frías» permanecen «frías», sin cambiar de «caliente» a «frío» ni viceversa[1].

La distinción de Lévi-Strauss se solapa parcialmente con la dicotomía de finales del siglo XVIII y el XIX entre tradición e historia. Según esta dicotomía, por un lado la historia se describía como una *epídosis eis háuto,* un proceso constante de autoamplificación dinámica a través del cual actitudes retrospectivas y políticamente relevantes hacia el pasado se mantenían en modificación continua[2]. Por otro lado,

---

* «Quien en vida no se instale en el recuerdo colectivo no será conmemorado tras su muerte y su persona se olvidará en el mismo momento en que doble la campana.» *[N. de los T.]*

[1] C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* [París, 1958], vol. 2, Londres, 1977, pp. 29-30.

[2] Véase, entre otros, August Ludwig von Schlözer, «Vorstellung seiner Universalhistorie» [1.ª ed.: Gotinga, Gotha, 1772], en H. W. Blanke y D. Fleischer (eds.), *Theoretiker der deutschen*

dentro de esta dicotomía la tradición se ha considerado como la unión de actitudes y percepciones conservadas, o incluso fosilizadas, pero políticamente relevantes y que se caracterizan no por su capacidad para la provocación de cambios, sino para fomentar la continuidad. De manera que la dicotomía entre la historia y la tradición, lo mismo que la distinción entre sociedades «calientes» y «frías», encapsula la variabilidad de los tipos de conmemoración del pasado que pueden darse en los grupos políticos, en correspondencia con las actitudes y percepciones, bien estáticas, bien dinámicas, que se dan entre quienes conmemoran el pasado. Sin embargo, la distinción de Lévi-Strauss y la dicotomía entre la tradición y la historia difieren en que la segunda se sostiene que está sujeta al cambio, mientras que la primera se cree que es estable. En el siguiente capítulo, los cambios en la conceptualización de las interrelaciones entre la historia y la tradición se describirán como procesos a través de los cuales en el contexto de la historia europea el tipo «frío» de conmemoración del pasado se convirtió en «caliente».

El presente entre el pasado y el futuro: las tradiciones ligadas a los grupos en la Europa altomedieval

Los primeros grupos políticos que encontramos en la Europa altomedieval resaltaban el aspecto de la tradición en su conmemoración del pasado. En muchos de estos grupos políticos, los gobernantes se veían envueltos en el proceso de transmitir a las generaciones futuras las tradiciones heredadas que contenían normas de conducta tanto como actitudes y percepciones convencionales ligadas a los grupos. La tarea de transmitir estas tradiciones se asociaba y tenía que ejecutarse mediante rituales públicos concretos, pasajeros y por tanto regularmente repetidos, los cuales facilitaban el reconocimiento de la conmemoración del pasado por parte de los miembros de los grupos[3]. Las genealogías y las listas de reyes, la mayoría de las cuales se registraban como culminando en un antepasado divino primordial, principalmente el antiguo dios germánico de la guerra Woden, representaban un elemento de estos rituales[4]. A través de estas genealogías, cada gobernante se integraba en una línea constante de sucesores que se creían de origen divino y que con-

---

Aufklärungshistorie, vol. I, Fundamenta historica I, Stuttgart, 1990, pp. 664-669. J. G. Droysen, *Historik: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriss der Historik in der ersten handschriftlichen Fassung (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, ed. de P. Leyh, Stuttgart, 1977, p. 421 (según Aristóteles: *De anima* II/5, 7).

[3] *Origo gentis Langobardorum*, en G. Waitz (ed.), *MGH SS rer. Lang.*, pp. 2-3. Fredegario, *Chronicarum libri IV*, cap. III/9, en B. Krusch (ed.), *MGH SS rer. Merov.* 2, pp. 94-95.

[4] Aelfric, «De falsis deis», vv. 139-43, en J. Collins Pope (ed.), *Homilies of Aelfric*, vol. 2, Early English Text Society, Original Series XXLX, Londres, Nueva York, Toronto, 1968, p. 684.

tinuarían infinitamente[5]. La siguiente genealogía de comienzos del siglo VIII deja esto claro:

Ine	Cenreding
Cenred	Ceowalding
Ceolwald	Cuþwining
Cuþwine	Celing
Celin	Cynricing
Cynric	Creoding
Creoda	Cerdicing
Cerdic	Alucing
Aluca	Giwising
Giwis	Branding
Brand	Bældæging
Bældæg	Wodning
Woden	Frealafing[6]

Nota: El sufijo *-ing* añadido a los nombres de la columna derecha identifica a estas personas como padres de la correspondiente persona en la columna izquierda.

La genealogía presenta al rey sajón occidental Ine como el monarca reinante cuyos antepasados se alinean de arriba abajo hasta que la línea llega a Woden como su ancestro divino. Contiene exclusivamente nombres de varones descritos como pertenecientes a uno y el mismo grupo familiar y descendientes los unos de los otros en una relación paterno-filial. El elemento de conexión es el patronímico *-ing* añadido a los nombres de los padres. El lado femenino se omite, pero esto no excluye la importancia política de la ascendencia por línea materna, pues algunos nombres de la genealogía delatan la afiliación a una genealogía de Northumbria de aproximadamente la misma época. Como la genealogía sajona occidental hace hincapié en la sucesión paterno-filial, la importación de los nombres de Northumbria no puede haberse debido más que a las afiliaciones maritales entre los grupos familiares regios de Northumbria y sajones occidentales. De manera que los nombres podían haberse transmitido por ascendencia materna, a pesar del hincapié que en los registros genealógicos mismos se hace en la sucesión paterno-filial; los nombres importados quizá sirvieron de registro permanente de las afiliaciones parentales como parte de las tradiciones políticamente relevantes en tanto el grupo político continuara,

[5] Esta frase la he tomado de la definición de la monarquía sacra dada por H. Nachtigall, *Völkerkunde,* Fráncfort, 1974, p. 129.

[6] Impreso en D. Dumville, «The Anglian Collection of Royal Genealogies and Regnal Lists», en Dumville, *Histories and Pseudo-Histories of the Insular Middle Ages,* Aldershot, 1990, n.º V, p. 34a.

la genealogía se conservara y el grupo se considerara de importancia política[7]. Estas tradiciones debían su importancia política al hecho de que reforzaban la legitimidad de los gobernantes en ejercicio de los grupos políticos en los que se transmitían.

Evidentemente, estas tradiciones no sólo consistían en simples nombres, sino que estaban formadas por relatos transmitidos oralmente. Algunos elementos de estos relatos se han conservado incluso en textos historiográficos retrospectivos, concretamente de Jordanes (m. *ca.* 552) sobre los ostrogodos, Isidoro de Sevilla con respecto a los visigodos, Gregorio de Tours, las crónicas de los siglos VII y VIII debidas al llamado «Fredegarius Scholasticus» y el *Liber Historiae Francorum* sobre los francos, Pablo Diácono (720/30-*ca.* 799) sobre los lombardos, Beda (673/4-735) sobre los anglosajones, y Widukind de Corvey (m. después de 973) sobre los sajones[8]. En todos estos casos, tales elementos contenían tradiciones sobre el origen y reflejaban un tipo de conmemoración del pasado que se consideraba peculiar de los grupos en cuyo seno se transmitían las tradiciones. De manera que las tradiciones estribaban en una cronología particularista sólo relevante para el grupo en el que se transmitían estas tradiciones, y no incluían ninguna referencia a experiencias del tiempo y conceptos del espacio universales. De ahí que los cálculos temporales empleados en estas tradiciones se basaran en la secuencia de los gobernantes tal como se registraba en las genealogías, y los conceptos del espacio en los que se sostenía que estas tradiciones se concentraban se limitaran al espacio de la comunicación regular de los miembros de los grupos. Algunas de estas tradiciones oralmente transmitidas parecen haber sido bastante tenaces. En torno a 900 d.C., Asser, el biógrafo del rey sajón occidental Alfredo, informó de que Osburh, madre de Alfredo, había relatado tales tradiciones a sus hijos y que Alfredo las había conmemorado de manera entusiasta[9]. Aunque no se ha conservado ninguna de las tradiciones de Osburh, cabe concluir con certeza, en primer lugar, que estos relatos orales eran similares a las clases de registros conservados por historiógrafos anteriores y, en segundo lugar, que en este tipo de conmemoración del pasado las muje-

---

[7] Véase Casiodoro, *Variarvm libri XII*, cap. XI/1, ed. de A. J. Fridh, CCSL XLVI, Turnhout, 1973, p. 424.

[8] Jordanes, *Getica*, en T. Mommsen (ed.), *MGH AA* 5,1. San Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum ad a. DCXXIV*, en ed. de T. Mommsen, *MGH AA* 11, pp. 242-303. Gregorio de Tours, *Libri historiarum X*, en ed. de B. Krusch y W. Levison, *MGH SS rer. Merov.* 1. Fredegario (véase nota 3), pp. 215-328. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, Oxford, 1969. Pablo el Diácono, *Historia Langobardorum*, en ed. de G. Waitz, *MGH SS rer. Lang.*, pp. 12-187 (también ed. separadamente en *MGH SS rer. Germ.* 48). Widukind de Corvey, *Rerum gestarum Saxonicarum Libri tres*, en ed. de P. Hirsch, Hans-Eberhard Lohmann, *MGH SS rer. Germ.* (60).

[9] Asser, *Life of King Alfred*, cap. 2, ed. de W. H. Stevenson, Oxford, 1904, p. 4 (reimpresión: ed. de D. Whitelock, Oxford, 1959).

res eran activas e instrumentales. Es importante señalar que estos relatos orales se creía que contenían verdaderos registros del pasado, cuyas fiabilidad y autenticidad habían de ser confirmadas por el estatus social de la persona que las relataba. Por tanto, estas tradiciones podían transmitir reglas, normas y valores sancionados que, a su vez, informaban autorizadamente las actitudes y las percepciones de los miembros de los grupos; las tradiciones orales eran los instrumentos de la conservación y la legitimación de lo inmutable y, en esta capacidad, la buena ley antigua. La interconexión entre la tradición oral y la ley la hizo manifiesta en la Alta Edad Media el hecho de que muchos registros genealógicos se anotaran en manuscritos que también contenían registros legales[10]. Esto no equivale a decir que los cambios no se advirtieran. Pero sí implica que quienes conmemoraban el pasado se esforzaban poco por hacer hincapié en la objetividad y los efectos de los cambios.

El pasado como el futuro: la asociación de particularismos grupales con el universalismo

La aceptación del catolicismo implicaba una ruptura con estas tradiciones particularistas reforzadoras de la ley y otorgadoras de legitimidad. Pues un elemento nuclear del cristianismo ha sido su carácter de ley universal poco congruente con las reglas, normas y valores particularistas de los grupos concretos. Ante todo, la creencia en el origen divino de los gobernantes militaba contra principios fundamentales de la doctrina teológica cristiana. Como la divinidad cristiana se creía que era la única creadora de todo, y como el acto de Creación no podía representarse como un acto generador material, ningún ser humano podía afirmar que su origen se hallaba en la trinidad cristiana. Por el contrario, las genealogías de los gobernantes, lo mismo que el abolengo documentado de cualquier otra persona, tenían que vincularse indirectamente con la divinidad a través de Adán en cuanto el primer hombre según las tradiciones genealógicas sacras recogidas en la Biblia. Del mismo modo, en el cristianismo, el pasado lo constituían los relatos recogidos en las Sagradas Escrituras, y no asignaban ningún valor a las tradiciones particularistas transmitidas en el seno de los grupos políticos. Asimismo, las iglesias cristianas imponían la norma de que los creyentes en la fe cristiana tenían que respetar las Sagradas Escrituras en cuanto la fuente última de la tradición, lo mismo que de la justicia. En consecuen-

[10] Por ejemplo, el libro de leyes del rey Alfredo se incluía en el mismo manuscrito que una versión de la llamada *Crónica anglosajona* (Ms CCCC 173). A la inversa, Widukind de Corvey (véase nota 8), cap. I/14, p. 24, en su explicación de las tradiciones sajonas, señalaba explícitamente el hecho de que el libro de leyes al que se refería como *Lex Saxorum* se había escrito separadamente de las explicaciones de estas tradiciones.

cia, los diversos procesos de la cristianización de los grupos políticos altomedievales requerían la imbricación de las varias tradiciones particularistas, ligadas a los grupos, en la tradición universal recogida en las Escrituras. De manera que durante un tiempo las tradiciones particularistas coexistieron con medios administrados por la Iglesia para la legitimación de los gobernantes en ejercicio, como los ritos de investidura llevados a cabo en los templos y el empleo de títulos que asociaban la legitimidad de los gobernantes con el derecho divino.

A partir de mediados del siglo IX, este objetivo de combinar las tradiciones particularistas y universales se cumplió mediante la extensión hacia atrás de las genealogías de los gobernantes existentes, hasta llegar más allá del ancestro divino al aglutinar nombres del Viejo Testamento y vincularlos a Adán, el cual asumió el papel del nuevo ancestro último. La siguiente genealogía del rey sajón Aethelwulf, padre del rey Alfredo, recopilada a finales del siglo IX o comienzos del X, puede ilustrar este procedimiento[11].

Ethelwulf	Ecgbrehting
Ecgbryht	Ealhmunding
Ealhmund	Eafing
Eafa	Eopping
Eoppa	Ingilding

Ingild wæs Ines broþur Westseaxna cyninges [...] *and* hie waeron Cenredes suna[12]

Cenred	Ceolwalding
Ceolwald	Cuþaing
Cuþa	Cuþwining
Cuþwine	Ceaulining
Caewlin	Cynricing
Cynric	Cerdicing
Cerdic	Elesing
Elesa	Esling
Esla	Giwising
Giwis	Wiging
Wig	Freawining
Freawine	Friþogaring
Friþogar	Bronding
Brond	Beldæging
Beldæg	Wodening

[11] Impreso en *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3, en *MS A*, s. a. 855, ed. J. M. Batley, Cambridge, 1986, pp. 45-46.

[12] Traducción: «Ingild era hermano de Ine, rey de los sajones occidentales..., y ambos eran hijos de Cenred».

Woden	Friþowalding
Friþuwald	Frealafing
Frealaf	Friþuwulfing
Friþuwulf	Finning
Fin	Godwulfing
Godwulf	Geating
Geat	Tetwaing
Tetwa	Beawing
Beaw	Sceldwaing
Sceldwea	Heremoding
Heremod	Itermoding
Itermon	Hraþaing

se wæs geboren in þære earce[13];
Noe, Lamach, Matusalem, Enoh, Iaered, Maleel, Camon, Enos, Sed, Adam primus homo; et pater noster est Christus, amen[14].

La genealogía incorporaba la anterior con cambios significativos. Reflejaba la estabilidad de la tradición mediante la conservación de la genealogía existente. Pero, además, contiene nombres de origen insular celta, germánico, escandinavo y bíblico. Servía así a diversos propósitos: en primer lugar, humanizar el ancestro divino anterior, es decir, Woden; en segundo lugar, presentar a Woden mismo como parte de la Creación divina; en tercer lugar, conservar el principio, ligado a la tradición, de la legitimación de los gobernantes en ejercicio aun en el seno de grupos políticos cristianizados; en cuarto lugar, ampliar la genealogía del rey gobernante mediante el aumento del número de los nombres de sus antepasados; y, en quinto lugar, dotar a la genealogía de variopintas tradiciones de diversos orígenes, fundiendo con ello en una única amalgama ideológica las tradiciones anteriormente separadas de diversos orígenes insulares, escandinavos y bíblicos. En el carácter dual que le confiere el empleo de las formas textuales precristianas y bíblicas para la legitimación de los gobernantes en ejercicio, este tipo de genealogía destaca como un valiente intento de rescatar las particularistas tradiciones convencionales ligadas a los grupos en una conmemoración controlada por la Iglesia, centralizada y universal del pasado en cuanto la historia sacra omnicomprehensiva.

Sin embargo, las posibilidades de que este tipo de genealogía, en cuanto la encarnación continua de la tradición y en cuanto legitimadora de los gobernantes, tuviera un éxito de larga duración eran míni-

[13] Traducción: «Nacido en el Arca».

[14] Traducción del texto a partir del nombre de Adán: «Adán [fue] el primer hombre; y nuestro padre es Cristo, amén». Nótese que estas frases en latín aparecen en un texto por lo demás escrito en inglés antiguo vernáculo.

mas. Ya a mediados del siglo X, un concilio eclesiástico recomendaba el empleo de genealogías escritas con el propósito de establecer correctamente las relaciones familiares. Esta recomendación implicaba que las tradiciones orales ya no se consideraban transmisoras fiables de normas legales ni dotadas de autoridad para otorgar legitimidad y, por consiguiente, reflejaba el declive de la fe en la memoria genealógica oralmente transmitida. Aunque la ascendencia continuó siendo un factor importante en la legitimación de la sucesión a un alto cargo y aunque las controversias sobre la ascendencia se mantuvieron en el corazón de gran parte de los conflictos políticos y las guerras, las reivindicaciones de prioridad basadas en la ascendencia ya no estribaban en las tradiciones familiares oralmente transmitidas, sino en la memoria genealógica puesta por escrito[15]. A comienzos del siglo XII, los gobernantes acabaron por perder definitivamente el control directo de sus genealogías, que pasaron a quedar bajo custodia de los eruditos. En estos nuevos contextos, las genealogías siguieron constituyendo un principio de ordenamiento para autores que, como Guillermo de Malmesbury (*ca.* 1095-1143) o los autores de las *Grandes Chroniques de France*[16], querían presentar la historia de un reino como la sucesión de gobernantes supuesta o realmente emparentados. Estos autores presentaban la sucesión hereditaria al cargo regio no como un privilegio que pertenecía a la herencia del grupo familiar, sino como un derecho conferido por la divinidad al hijo primogénito. En este sentido, las genealogías pleno y bajomedievales escritas y las historias genealógicamente expuestas no eran en sí mismas instrumentos legales para la legitimación de la sucesión regia, sino medios literarios para el apoyo de ideologías de gobierno. Lo obsoleto de las genealogías como un modo de conservar tradiciones se debió esencialmente a tres factores sucesivos: en primer lugar, la introducción de un modo nuevo, no centrado en los grupos, de calcular el tiempo histórico a partir de comienzos del siglo VIII; en segundo lugar, la amplificación del alcance de la convencional imagen del mundo de la Antigüedad, hasta incluir los mares septentrionales; en tercer lugar, una nueva actitud hacia la conceptualización del cambio que conectaba con el resurgimiento de la primacía, en la época de las Cruzadas, de las ideologías de gobierno universal.

---

[15] Sínodo de Ingelheim [7 de junio de 948], en E.-D. Hehl (ed.), *MGH Concilia* 6, 1, p. 1662.

[16] Guillermo de Malmesbury, *De gestis regum Anglorum*, ed. de W. Stubbs, Rerum Britannicorum medii aevi scriptores XC, Londres, 1887-1889; reimpresión: Nueva York, 1965. *Grandes Chroniques de France*, ed. Jules Marie Edouard Viard, 10 vols., París, 1920-1953.

Problemas con el futuro: frente a una cronología universal y una cronología escatológica

El nuevo cálculo del tiempo histórico se basaba en la Biblia y lo promovió la obra erudita de Beda el Venerable. El monje de Jarrow ya se había acreditado como un experto en cronología y en las tradiciones bíblicas universales cuando comenzó a producir sus propias síntesis de sus trabajos de computación, sus crónicas y las tradiciones insulares relacionadas con los grupos que le habían sido dadas a conocer por una diversidad de fuentes escritas y contemporáneas orales. La primera síntesis de esta clase jamás emprendida en Europa fue una obra maestra y se erigió en el modelo para pensar y escribir sobre el pasado. Sorprendentemente, Beda, que había empleado la palabra *chronica* como título de sus escritos anteriores sobre las tradiciones bíblicas, en 731 escogió la convencional palabra *historia* para denotar su manera sintética de conmemorar el pasado. Por convención, la palabra latina *historia*, en las fuentes conocidas por Beda, había significado una explicación secular del pasado compilada a partir de una diversidad de fuentes y una descripción de acontecimientos del mundo humano separado del mundo divino. Sin embargo, Beda limitó el alcance del significado de *historia* al añadirle dos atributos que la matizaban[17]. En primer lugar, la suya iba a ser una *historia* «eclesiástica». Este atributo tenía un precedente en la obra de Eusebio de Cesarea (260/264-339/340), que había escrito una historia eclesiástica, y daba expresión a la insistencia de Beda en que la conmemoración del pasado había de situarse en el contexto del avance universal del cristianismo, como Orosio había ya sugerido en el siglo v[18]. Beda añadió la ulterior especificación de que su *Historia ecclesiastica* iba a ser parcial, por cuanto sólo se ocuparía de asuntos relacionados con la *gens Anglorum,* que se entendía que comprendía al grupo de los colonos germánicos de las Islas Británicas en cuanto una antigua parte del Imperio romano. Una vez más, la elección de las palabras reflejaba una intención programática muy meditada, concretamente la de presentar a todos estos colonos inmigrantes como miembros de un único grupo político omnicomprehensivo llamado «los ingleses». De manera que, por una parte, Beda integró su explicación de la historia de la Iglesia en el universalismo representado en las tradiciones bíblicas, mientras que por el otro separaba su explicación del fondo universal en que autores como Eusebio y Orosio habían situado esta historia.

También en cuanto a metodología se apartó Beda de los relatos orales centrados en los grupos y sus representaciones en las genealogías,

[17] Beda (véase nota 8), prefacio, V/24, pp. 3-6, 566. Beda daba una definición similar a la dada por san Isidoro: *Etymologiae*, cap. I/41, ed. de W. M. Lindsay, Oxford, 1911.

[18] Eusebio, *Chronicon* (*PG* 19, col. 383). Orosio, *Historiae adversus paganos*, cap. I/1, ed. de C. Zangenmeister, CSEL V, Viena, 1868 (reimpresión: Nueva York, 1966), pp. 3-8.

aunque los empleara como fuentes. Mientras que éstos habían sido rotundos en la afirmación, basada en autoridades, de creencias sobre el pasado, el enfoque de Beda era crítico en el sentido de que, con excepción de las Sagradas Escrituras, él hizo esfuerzos conscientes por relacionar las pruebas conservadas por una fuente con lo que podía asegurarse en función de otras fuentes, pues también trató de sopesar el relativo valor de prueba de las diversas fuentes a su disposición. Más aún, mientras que las tradiciones oralmente transmitidas habían mantenido su validez y autenticidad sin cambios fundamentales en virtud de haber pasado de generación en generación en el seno de grupos particularistas, Beda, como los historiadores de la Antigüedad tardía, se entregó a la redacción y publicación de un texto que él esperaba que se comunicara a través de la lectura y las copias, y cuya recepción, en virtud de estas técnicas comunicativas, ya no se redujera a un grupo particularista. Igualmente, mientras que los relatos orales se habían conservado en lenguas vernáculas, Beda empleaba el latín como *lingua franca* a través de la cual la comunicación podía superar los límites de los grupos particularistas. De manera que Beda imaginó a un lector general instruido que, en principio, podía vivir en cualquier parte. Finalmente, mientras que las tradiciones ligadas a los grupos habían contenido normas y valores particularistas, la obra de Beda representaba las normas y los valores universales inherentes a la doctrina de la Iglesia católica, con los cuales se mostraba que los «ingleses» habían sido familiarizados gracias a los esfuerzos evangelizadores romanos.

Por consiguiente, el principal problema de Beda a la hora de describir la «historia eclesiástica de los ingleses» parece haber sido ajeno a sus predecesores de los siglos IV, V y VI. El problema concernía al Imperio romano en cuando la entidad administrativa más importante que cabía describir en un contexto historiográfico. Eusebio y Orosio habían podido dar por descontada la existencia de instituciones que constituían el Imperio romano, y estas instituciones podían, pues, describirse con algún fundamento como universales. Otros, concretamente san Isidoro de Sevilla, Jordanes y Gregorio de Tours, podían adoptar la visión de que el escenario de sus historias era el territorio del Imperio romano. Pero Beda tenía que afrontar el hecho de que, por lo que a Britania se refería, los inmigrantes que habían de convertirse en los «ingleses» de Beda habían destruido estas mismas instituciones. En consecuencia, el universalismo, en la propia época de Beda, ya no podía anclarse en instituciones manifiestas del gobierno secular. De ahí que Beda hubiera podido limitar su *historia* al particularismo de lo que ocurrió entre los «ingleses»; pero entonces su *historia* no habría sido más que una traducción de los particularistas relatos orales al medio comunicativo de un texto escrito en latín. Más aún, la llegada del catolicismo habría entonces aparecido como lo que los grupos familiares y vecinales loca-

les percibían con toda probabilidad que había sido, a saber, la intrusión de una estructura externa y ajena de normas y valores, actitudes y percepciones. Por tanto, Beda tenía que presentar el proceso de la llegada a Britania de la Iglesia católica en cuanto representativa del universalismo, externa pero históricamente interconectada con las instituciones del Imperio romano. De este modo, Beda pudo describir la evangelización católica como el proceso de la interacción de la universal Iglesia católica con los gobernantes locales en una época en la que las instituciones del gobierno imperial romano habían dejado de existir en Britania.

Pero tal síntesis tuvo que pagar un precio muy alto. Esto se debió a que la *historia* de Beda tenía que incluir descripciones de los cambios institucionales que aniquilaron el carácter universal de las instituciones del Imperio romano. Beda tuvo que afrontar el establecimiento en Britania de instituciones locales cuyos representantes no se consideraban a sí mismos afiliados o sujetos al Imperio romano. La *historia* de Beda llegó, pues, a incluir explicaciones de los cambios institucionales que diferían fundamentalmente de los paradigmas permitidos en las tradiciones bíblicas de los cuatro imperios mundiales, de los cuales el Imperio romano se consideraba el último. Según estas tradiciones, siempre existiría una institución universal. Pero el problema de Beda, una vez más, consistía en describir la transición de una institución universal al conjunto de instituciones particularistas locales que en su propia época existían en Britania. De ahí que ni pudiera basarse exclusivamente en los paradigmas bíblicos y la exégesis de éstos, ni en las particularistas tradiciones orales relacionadas con los grupos. Beda se negó a clasificar este proceso como la destrucción del Imperio romano; no podía hacerlo porque eso habría significado oponerse a la creencia en que el Imperio romano era el último imperio mundial antes del día del Juicio Final. En lugar de eso, admitía que en Britania las instituciones del Imperio romano habían sido aniquiladas, y luego insistió en que, por lo que a Britania se refería, el universalismo le había sido conferido a las instituciones de la Iglesia católica. De este modo, sin embargo, Beda concedía que el cambio había penetrado en la conmemoración del pasado.

Como en Britania los gobernantes locales calculaban el tiempo histórico de sus propias tradiciones relacionadas con los grupos de un modo particularista que no era compatible ni con el cálculo romano del tiempo ni con la cronología bíblica, Beda sólo podía conseguir describir el proceso de transferencia de poder de la institución del Imperio romano a las instituciones locales de Britania si aplicaba un marco cronométrico que permitiera contar los años sin tener en cuenta las vicisitudes de las instituciones administrativas que constituían el Imperio romano. Tal marco lo había desarrollado, entre otros, el monje romano Dionisio el Exiguo (sobre el cual véase el capítulo I), que a comienzos del siglo VI había propuesto comenzar una nueva era con el nacimien-

to de Cristo como el Annus Domini (AD) y contar los años a partir de entonces. Sin embargo, durante los siglos VI y VII a esta propuesta no se le hizo mucho caso. Para Beda, sin embargo, la propuesta de Dionisio era ideal porque le permitía fechar el cambio del gobierno universal romano en Britania al establecimiento de los gobernantes locales en Britania mediante una cronología que no estaba vinculada a las instituciones administrativas romanas, sino centrada en Cristo. Beda, por tanto, se convirtió en el primer historiador que usó de una manera consistente la cronología AD y con ello estableció el modelo para el cálculo historiográfico del tiempo en Europa[19].

El éxito de Beda en la descripción de la transición del gobierno universal romano al gobierno local en Britania se debió también a la continuidad en su propia época de la imagen mediterránea del mundo que se había asociado al gobierno imperial romano desde su establecimiento en la época de Augusto y que seguía sirviendo como el vehículo para la expresión de la universalidad del gobierno. En otras palabras, el universalismo, se asocie con el Imperio romano o con las iglesias cristianas, había por fuerza de definirse en los términos establecidos por la imagen del mundo transmitida en el Imperio romano desde el establecimiento del Principado. En esta imagen del mundo, el *ecumene* tenía que representarse como permeable, a fin de que el gobierno universal romano apareciera como nacido de la tierra, y se tenía que presentar el Mediterráneo como la principal trayectoria de las interacciones domésticas, no como una frontera.

La consistencia de esta imagen del mundo se puso por primera vez en cuestión después de que el Mediterráneo hubiera dejado de ser la principal trayectoria para el comercio y otros tipos de intercambio. Ya en vida de Beda, este cambio se volvió contagioso. Pues, desde finales del siglo VII, el Mediterráneo comenzó a afrontar la competencia de la otra gran ruta comercial, que utilizaba los mares nórdicos y los sistemas fluviales del centro de Asia. Dentro de los confines de la imagen convencional del mundo, las rutas de los mares nórdicos se representaban como una parte de la franja de agua que rodeaba el *ecumene*, era técnicamente conocida como el océano y conectaba la parte norte del *ecumene* con su centro a través de diversos sistemas fluviales.

El conocimiento de los mares nórdicos del que disponían los navegantes confirmaba lo que parecía ser el caso en el mapamundi convencional. En el mapamundi medieval normal, el océano aparecía como circunnavegable desde Europa a Asia, y Escandinavia se situaba como una isla en la parte norte del océano. Como consecuencia, en tal ma-

[19] En Inglaterra, los manuscritos de la *Crónica anglosajona*, el más antiguo de los cuales parece haberse escrito a comienzos del siglo X, emplean la cronología AD junto con la fórmula BC [a.C.] («ÆR Cristes gleflaescnesse»), *Anglo-Saxon Chronicle* (véase nota 11), p. 2.

pamundi, el Báltico no estaba circundado por la tierra, sino que formaba parte de la franja oceánica. Aunque es imposible experimentar el Báltico como parte del océano debido a que no hay conexión marítima entre el Báltico y el mar de Barents, los sistemas fluviales que conectaban el norte y el centro de Eurasia sí era posible utilizarlos para el doble propósito de viajar principalmente en barco al oeste de Asia, con lo cual se confirmaba un supuesto esencial en el mapamundi convencional, concretamente que el centro del *ecumene* es accesible a través de vías de agua desde las partes septentrionales del océano. A finales del siglo IX apareció un libro sorprendente que aunaba el conocimiento geográfico de la Antigüedad romana tardía y el conocimiento recientemente adquirido a partir de las observaciones de los marineros. Lo mismo que la obra principal de Beda, el libro circuló bajo el título de *historia*, pues se basaba en una de las fuentes utilizadas por Beda mismo, a saber, el texto de Orosio[20].

A diferencia de Beda, los autores anónimos del siglo IX mantenían el marco historiográfico de Orosio y tradujeron al inglés gran parte de los contenidos de la obra. Pero, en la primera parte, donde Orosio había incluido una descripción del mundo, los autores del siglo IX insertaron dos extensas informaciones en lengua vernácula sobre la navegación por las partes septentrionales del océano. Ambas informaciones se basaban en entrevistas orales concedidas al rey Alfredo de Wessex por comerciantes, uno de origen escandinavo, el otro, evidentemente, inglés (sobre ello véase el capítulo V). Esta inserción adaptaba la descripción del mundo conocido por Orosio al área en la que el comercio se estaba produciendo en el siglo IX. También ponía de manifiesto la consciencia que los autores del siglo IX tenían de que la descripción del mundo dada por Orosio era imperfecta y necesitaba complementarse con las nuevas pruebas que habían salido a la luz. De ahí que, mientras que la explicación del pasado dada por Orosio seguía aceptándose como una explicación de la historia del Imperio romano, su descripción del mundo se enfrentaba con el conocimiento actual. Aunque el marco geográfico representado en un mapamundi convencional no se abandonó, su adaptación al estado actual de los conocimientos estaba informada por la necesidad de ajustar la imagen convencional del mundo a los nuevos conocimientos en circulación durante el siglo IX. Los traductores del libro de Orosio durante el siglo IX no eran ni más ni menos racionales, ni más ni menos empíricos que el autor del original. Meramente se hallaban expuestos a la necesidad de tener que desplazar el foco de la imagen del mundo del Mediterráneo a los mares nórdicos. De ahí que en

[20] *The Old English Orosius*, cap. I/1, ed. de J. M. Bately, Early English Text Society, Supplementary Series VI (Londres, Nueva York, Toronto, 1980), pp. 16-18. Cfr. Dicuilo, *Liber de mensura orbis terrae*, cap. VII/11, VII/13, ed. de J. J. Tierney, Ludwig Bieler, Scriptores Latini Hiberniae VI, Dublín, 1967, p. 74.

el siglo IX se hubieran hecho concebibles cambios en las imágenes del mundo y en los mapamundis que las representaban.

No obstante, el camino hacia el reconocimiento de la historia como una manera factible de conmemorar el pasado fue largo. La dificultad consistía en que, mientras que la tradición identificaba el presente como una parte del pasado, la historia vinculaba el presente con el pasado a través del medio del cambio. Durante toda la Edad Media, esta implicación del concepto de historia nunca se aceptó teóricamente. La razón era tan simple como difícil de superar: desde el punto de vista de los grupos familiares y políticos constituidos por la adhesión a sus propias tradiciones, el cambio no era neutral; por el contrario, puesto que el cambio podía reducir la validez de la buena ley antigua, connotaba valores negativos como la decadencia, la inestabilidad y la volatilidad. A este respecto, las normas y los valores precristianos relacionados con los grupos concordaban con la doctrina cristiana. Sin embargo, la objetividad del cambio era innegable. Incluso en la Biblia se había descrito el nacimiento y la desaparición de tres imperios mundiales, y, desde san Agustín, nadie negó los cambios que habían ocurrido y seguían ocurriendo como consecuencia del advenimiento del cristianismo. Asimismo, san Agustín había ofrecido una explicación convincente del cambio. Había argumentado que sólo Dios tenía una estabilidad perfecta y eterna, mientras que la mutabilidad era la consecuencia de la imperfección de la existencia humana[21]. Por tanto, san Agustín había asignado el cambio al mundo ligado al tiempo de la «ciudad terrenal», que él había yuxtapuesto a la permanente, intemporal y por tanto inmutable «Ciudad de Dios». Sin embargo, no sólo Orosio, sino muchos otros historiógrafos posteriores, como el obispo Frechulph de Lisieux (m. *ca.* 864), no adoptaron la visión agustiniana de la historia a pesar de que siguieron postulando la continuidad del Imperio romano[22]. Sólo a partir del siglo X, la preocupación por el próximo fin del mundo como el más fundamental de todos los cambios teóricamente concebibles consiguió provocar la consciencia y la ansiedad con respecto a los cambios pasados y en curso. El Imperio romano, el último de los cuatro imperios universales de la escatología cristiana, se consideraba que estaba en un estado de confusión y necesitado de cierta revigorización a fin de poder continuar existiendo[23]. Se entendía que, para continuar existiendo, el Imperio

[21] San Agustín, *De civitate Dei*, cap. XXII/30, CCSL XLVVIII, Turnhout, 1955, pp. 862-866.

[22] Frechulph, *Chronica* (*PL* 106, cols. 917-1258). Esta obra consistía originalmente en dos crónicas, una desde Adán hasta el nacimiento de Cristo, la otra desde el nacimiento de Cristo hasta el papa Gregorio I. En el curso de la transmisión de los manuscritos, las dos obras se combinaron hasta formar un solo manuscrito. Véase también Ado de Vienne, *Chronicon* (*PL* 123, cols. 23-138).

[23] Ademar de Chabannes, *Chronique*, cap. III/46-7, ed. de J. Chavanon, París, 1879, pp. 168-167. Abbo de Fleury, *Liber apologeticus* (*PL*, 139, cols. 471-2). Carta de Gauzlin, abad

romano necesitaba un liderazgo fuerte que pudiera cumplir las exigencias del gobierno universal. Pero entre los diversos gobernantes seculares y los máximos representantes de la Iglesia católica había una disensión creciente acerca de los principios fundamentales según los cuales debía organizarse el gobierno universal. Y por parte de los gobernantes musulmanes de Palestina, el norte de África y la península Ibérica había una creciente presión militar contra el imperio. Se oponían a quienes, contra el mundo empírico de la política real, reivindicaban desde un punto de vista teórico la universalidad del gobierno para el Imperio romano.

Fue este choque entre las esperanzas escatológicas y las condiciones manifiestas del mundo real lo que indujo al obispo Otón de Freising (*ca.* 1112-1158), hermanastro del entonces rey en ejercicio Conrado III, a presentar un relato bastante pesimista de la historia humana desde la expulsión del Paraíso hasta sus propios tiempos. La «Historia de las Dos Ciudades», a veces también denominada *Chronica*, constituyó una historia en siete libros, a los que Otón añadió un octavo libro que especulaba sobre el futuro de la «Ciudad de Dios» cuando no hubiera historia. Otón completó esta obra en 1146, el año en que comenzó la fallida Segunda Cruzada, en la cual él, su sobrino y futuro emperador Federico, así como el rey Conrado, tomaron parte. El relato de Otón abundaba en lamentos por la volatilidad de los imperios, que él sentía como creciente durante su propio tiempo. Esta sensación llevó a Otón a creer que él y sus contemporáneos estaban viviendo «en el final de los tiempos», con el fin del mundo como el más fundamental de todos los cambios que se avecinaban[24]. Al contrario que los historiógrafos anteriores, Otón se sirvió, pues, ampliamente del modelo de san Agustín y comparó el mundo humano con el «cambiante mar, que tan pronto se hincha con el agua de lluvia como desciende por decadencia natural»[25]. También siguió a Orosio, de cuya obra tomó la división de su relato del pasado en siete libros, a pesar de que Otón tenía que cubrir 700 años de historia más que Orosio. Pero difirió de san Agustín y Orosio al asociar un cambio de época con el nacimiento de Cristo, anacrónicamente definido por Otón como «ciudadano de Roma»:

> Debo añadir que el hijo encarnado de Dios quiso hacerse ciudadano romano. ¿Por qué razón pudo el *Princeps* y el Iniciador de la Ciudad Divina querer nacer como ciudadano de Roma (que era sin duda

---

de Fleury, al rey Roberto de Francia (*ca.* 1027), impresa en André de Fleury, *Vie de Gauzlin*, ed. de R.-H. Bautier, Gillette Labory, París, 1969, pp. 160-1. Fulberto de Chartres (Carta al rey Roberto de Francia, *ca.* 1027), en Fulberto, *Letters and Poems*, n.º 125, ed. de F. Behrends, Oxford, 1976, pp. 224-226.

[24] Otón de Freising, *Historia de duabus civitatibus*, Prologus ad Isingrim, en ed. de A. Hofmeister: *MGH SS rer. Germ.* (45), p. 7.

[25] *Ibid.*, cap. II/51, pp. 128-129.

> una ciudad terrenal), sino para demostrar que él había venido al mundo para, de una manera milagrosa e inexplicable, convertir esta ciudad terrenal en su propia ciudad? Para ser precisos: nacido entre los judíos, se convirtió en ciudadano de ese reino pagano para hacer manifiesto que la gracia [de Dios] había sido transferida de los judíos a los pueblos paganos. Tras haber nacido de este modo el nuevo hombre que había de reemplazar al antiguo, pondremos fin a la cronología que hemos empleado desde Nimur hasta la fundación de la ciudad y desde entonces hasta nuestro tiempo, y comenzaremos a contar los años desde su nacimiento[26].

El problema de Otón, pues, fue cómo adaptar a su propio tiempo los diversos marcos cronológicos que encontró en sus fuentes. De la Biblia tomó la cronología de las edades del mundo para las primeras partes de su obra; de Orosio adoptó la cronología de la fundación de Roma (AUC) y los argumentos por los que el nacimiento, la expansión y la continuidad de la religión cristiana podían vincularse con el Imperio romano. Pero fue de Beda de quien Otón recibió la idea de contar los años a partir del nacimiento de Cristo, de modo que pudiera proseguir su relato más allá de la crisis institucional del Imperio romano en el siglo V. La cronología orosiana había sido institucional por el hecho de que ligaba el recuento de los años de la «ciudad terrenal» a las instituciones que formaban el Imperio romano; el cristianismo podía, por tanto, existir en asociación con la existencia del marco administrativo del Imperio romano; como consecuencia, aunque su sexto libro terminaba con el nacimiento de Cristo, Orosio siguió contando los años según la cronología AUC. Por contra, la cronología de Beda era de índole escatológica, pues podía trascender las fronteras temporales establecidas por los cambios en el marco institucional del Imperio romano. Otón combinó ambas cronologías y añadió la cronología bíblica de las eras del mundo en su esfuerzo por «escribir la historia con el propósito de demostrar los cambios de las cosas» y a fin de apoyar su convicción de que «a través de este cambio en los imperios nos veremos dirigidos hacia la inmutabilidad del imperio celestial»[27]. De este modo, la cronología misma se convirtió en un medio de demostrar la mutabilidad del pasado y las condiciones de vida en el presente antes de la llegada de la «Ciudad de Dios». Otón, pues, invirtió la percepción altomedieval basada en los grupos familiares, según la cual el mundo humano era esencialmente estable, y la reemplazó por su visión del mundo humano como innatamente inestable. Y aunque reconocía a los actores humanos cierto grado de libertad en el fomento o la resistencia al cambio, insistió en que la transitoriedad había sido ordenada divinamente y era, por tanto, una

[26] *Ibid.*, cap. II/6, pp. 141-3.
[27] *Ibid.*, cap. V/36, pp. 260-261.

cualidad inalterable de la existencia humana. Más aún, Otón observaba un crecimiento en el alcance y la frecuencia de los cambios. Mientras que, contrariamente a Orosio, Otón concluyó todos menos uno de los primeros siete libros de la *Historia* con un lamento por la mutabilidad de los tiempos, en su quinto libro se quejó más amargamente que en ninguna otra parte de que los reyes de los francos, en cuanto ostentadores del título imperial romano, y sus sucesores hubieran sido incapaces de procurar un refugio seguro al emperador «tras su huida de Oriente»[28], y este libro y los siguientes sexto y séptimo los dedicó a describir lo que él suponía que había sido el continuo debilitamiento deliberado del Imperio. Lo hizo con el propósito explícito de demostrar que «sólo Dios es inmóvil y permanece inmutable»[29].

La pérdida del futuro: la separación de la historia con respecto a la escatología

En la visión del mundo que tenía Otón, el cambio dominaba los asuntos humanos y exigía su reconocimiento por el historiógrafo, mientras que dejaba al teólogo la tarea de mostrar que los cambios registrados por los historiógrafos tenían como meta última el logro de la estabilidad en la eternidad. Mientras que, durante la Alta Edad Media, había sido una experiencia de conmemoración del pasado en el mundo real, en el curso del siglo XII la estabilidad se transfirió al ámbito de la especulación religiosa sobre el futuro. La especulación religiosa, por tanto, estableció un marco estable de totalidad dentro del cual había de transcurrir la historia universal en su conjunto entre la caída de la humanidad en cuanto su demostrable comienzo y el Día del Juicio en cuanto su presunta conclusión definitiva. En la obra de Otón, la historia universal llegaba a considerarse como una entidad computable, finita, por más que inestable, bajo el control del cambio. Pero poco después de su magnífica explicación a cargo de Otón, esta visión del mundo se puso en cuestión. Dos factores fueron las causas de ello: en primer lugar, estaba la existencia manifiestamente continua del mundo a pesar de la creencia escatológica en la proximidad del antedicho fin del mundo; y, en segundo lugar, estaba la recepción en Occidente, durante los siglos XII y XIII, del concepto aristotélico del mundo como un proceso infinito.

El primer factor se vio reforzado por la misma cronología AD que había ayudado a tratar historiográficamente las discontinuidades insti-

[28] *Ibid.* Mucho menos pesimista fue en sus explicaciones de las transferencias anteriores de los imperios, con lo cual indicaba sus preocupaciones por que el debilitamiento del Imperio romano en cuanto el último de los cuatro imperios mundiales comportara el fin del mundo.

[29] *Ibid.*

tucionales del Imperio romano. Como la cronología AD constituía un modelo absoluto para el cálculo del tiempo, cada año podía añadirse al AD previo, con independencia del lugar en que el cálculo temporal se produjera y sin relación alguna con las instituciones existentes. De ahí que la cronología AD acabara por entrar en conflicto con la creencia escatológica en la finitud de la existencia del mundo en cuanto una «ciudad terrenal». Las consecuencias de la desintegración de la gran síntesis de Otón pudieron verse ya en el siglo XIII. Aunque seguían escribiéndose como relatos congruentes con los principios establecidos en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Medida y seguían comenzando con la historia sagrada tal como se recogía en la Biblia, en los siglos XIII, XIV y XV las historias universales pasaron a tener finales abiertos. De manera que la historia conservó su comienzo, pero perdió su final, y el pasado pasó a asociarse con un proceso de cambio infinito. Asimismo, la historiografía universal comenzó a entremezclarse con la historiografía local o regional una vez las explicaciones de los historiógrafos alcanzaban sus propios tiempos. Un buen ejemplo lo constituye la *Chronica majora* escrita por Matthew Paris (*ca.* 1200-1259), monje benedictino de St. Albans, en los años cuarenta del siglo XIII y continuada hasta 1259. Hasta 1234, Mathew compiló su material a partir de la Biblia y obras historiográficas anteriores, por lo que el alcance de su relato era de índole universal. Pero, aunque sin descuidar los asuntos en la Europa continental y los acontecimientos en Palestina, en el siglo XIII su atención se centró primordialmente en Inglaterra, de donde procedían las fuentes empleadas en su obra[30]. La concentración del foco de la historiografía universal en asuntos locales seculares dentro de un área dada contribuyó a la promoción del carácter indefinido del tiempo histórico y liberó a los relatos históricos universales de la tarea de especular sobre el fin del mundo en general. Esto no implicaba que la fusión narrativa de las explicaciones del pasado con la especulación sobre el futuro de la existencia humana dejara de practicarse después de Otón de Freising, pero sí que tales especulaciones dejaran de conectarse necesariamente con las explicaciones globales de la historia universal. El *Cursor mundi,* por ejemplo, un texto del siglo XIV procedente de Northumbria, constituye una explicación poética de la historia sagrada del mundo durante seis eras, junto con una especulación sobre la «séptima era» subsiguiente al Anticristo[31]. Pero, contrariamente a Otón de Freising, la obra no contiene explicaciones de los acontecimientos subsiguientes al nacimiento de Cristo en la sexta era; en lugar de eso, pasa directamente del nacimiento de Cristo a la escatología, sin un lamento por la mutabilidad de los tiempos.

---

[30] Matthew Paris, *Chronica majora*, ed. de H. Richards Luard, 7 vols., Rerum Britannicarum medii aevi scriptores LVII, Londres 1872-1883 (reimpresión: Nueva York, 1964-1965).

[31] *Cursor mundi*, ed. de R. Morris, 3 vols., Early English Text Society, Original Series LVII, LIX, LXII, LXVIII, Londres, 1874-1978.

El segundo factor que provocó el cuestionamiento del marco descriptivo histórico-escatológico de Otón de Freising era de índole más teórica. Otón había seguido aplicando el concepto entonces convencional del tiempo según el cual el tiempo se consideraba como un proceso que la divinidad había querido limitado a la «ciudad terrenal», de manera que la eternidad de la «Ciudad de Dios» no estaba bajo el gobierno del tiempo. Según esta concepción, el tiempo era cosmológico tanto como histórico y, en sí mismo, finito. Pero este concepto del tiempo militaba contra la definición aristotélica del mismo, a partir de los siglos XII y XIII reintroducida en Occidente a través de las traducciones árabes de las obras originales de Aristóteles. Según el concepto aristotélico, el tiempo se consideraba como el motor de todas las cosas, elevado por encima de todas las demás creaciones divinas. El tiempo tenía una cualidad abstracta que lo elevaba por encima de todo lo demás. Como consecuencia de la difusión de este concepto del tiempo, se hizo difícil concebir la existencia sin tiempo, incluso más allá del Día del Juicio. En otras palabras, si el tiempo era previo a todo lo demás, la existencia se hacía inconcebible fuera o más allá del tiempo, y la idea de un mundo sin cambio se convirtió en tema de los cuentos de hadas y de la mera especulación. En el siglo XIV, el concepto aristotélico del tiempo infinito como el factor primordial de cambio fue contrapuesto al tiempo histórico[32]. Aunque durante y más allá de la Edad Media los conceptos del tiempo histórico continuaron bajo la influencia de las tradiciones bíblicas, su final se hizo más remoto. Por ejemplo, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) suponía que el mundo llegaría a su fin a comienzos del siglo XVIII, mientras que Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) creía que el mundo continuaría existiendo hasta 1994. En cualquier caso, la distinción entre el tiempo infinito del universo y el tiempo finito de la historia que resultaba de la verificación escatológica contra el reconocimiento y la aceptación de la ubicuidad y perpetuidad del cambio cedió el paso al análisis científico opuesto. La consecuencia fue que la conmemoración del pasado en su conjunto perdió su tradicionalidad y pasó a equipararse con el reconocimiento y la aceptación de su carácter siempre cambiante en cuanto historia.

La globalización del pasado: el problema de correlacionar diferentes cronologías universales

En el curso del siglo XV, la conmemoración del pasado como la cambiante historia universal se entretejió más directamente con la exploración geográfica, específicamente marítima, del mundo en busca de una

[32] William Ockham, *Philosophia naturalis*, cap. IV/3, Roma, 1637, pp. 87-88.

ruta marítima hacia la India o el hipotético continente que por el sur se pensaba que conectaba a África con Asia. El creciente reconocimiento por parte de los europeos del pluralismo de los continentes sobre la superficie de la tierra convirtió en rarezas la convencional imagen medieval del mundo y la manera medieval de contar los años y conmemorar el pasado.

El último y mayor esfuerzo, aunque fracasado, por rescatar la manera medieval de calcular el tiempo y conmemorar el pasado, así como de extenderla al mundo entonces conocido, se llevó a cabo en el libro impreso de historia universal publicado en 1493 por Hartmann Schedel (1440-1514) de Núremberg. La estructura del libro seguía a sus predecesores plenomedievales, al presentar la historia universal en la secuencia de seis eras y dar una explicación universal de las cuatro primeras eras. Con respecto a las eras quinta y sexta, seguía a Otón de Freising y la historiografía universal posterior, que ponían en paralelo la cronología de las edades del mundo con la cronología AD e insertaban en sus descripciones informaciones sobre asuntos contemporáneos. A diferencia de Otón, Schedel era parsimonioso en sus descripciones de la llegada del Anticristo en la séptima era y del Día del Juicio en la «última era». A la manera de la *Chronica* de Matthew Paris, el libro de Schedel iba adquiriendo un tono local a medida que se aproximaba al siglo XV. Pero, a diferencia de Matthew, Schedel presentaba un estudio comparativo de las historias locales de varias unidades administrativas territoriales existentes en su propia época, entre las cuales figuraba Palestina con Jerusalén como la capital, pero ya no como la ciudad en o cerca del centro del mundo[33]. Lo que a Schedel le importaba no era ya el lugar en la historia sagrada en, o cerca, del centro del mundo, sino su localización en Palestina como el supuesto centro de una unidad administrativa territorial. Así que Schedel hizo un esfuerzo por representar el mundo por él conocido como la suma de sus partes administrativas constitutivas. La entrada sobre Portugal expone con toda claridad las intenciones de Schedel:

> En el año del Señor de 1483, el rey Juan de Portugal, un hombre de espíritu noble, equipó varias galeras con todas las necesidades para la vida y las envió más allá de las Columnas de Hércules, en dirección sur, con el propósito de explorar Etiopía. Y para estos barcos o galeras nombró dos comandantes. Eran Jacobo Cano, un portugués, y Martin Behaim, un alemán, nacido en el seno de una noble familia de Núremberg, muy versado en geografía y experto en navegación. Por experiencia y una larga carrera como navegante, conocía muy bien las longitudes

[33] Hartmann Schedel, *Das Buoch der Chronicken und Gedechtnus wirdigern Geschichten von Anbegyn der Werlt bis auf dise vnßere Zeit,* Núremberg, 1493. fols. XVIIrecto, CCLXIverso-CCLXIIverso.

> y latitudes en Occidente, y tras el exitoso final de su expedición, volvieron a Portugal al cabo de quince meses, aunque perdieron a muchos de sus acompañantes, que fallecieron por causa del excesivo calor del aire[34].

Schedel elogiaba a los reyes portugueses por sus exploraciones a lo largo de las costas africanas occidentales. Registró con orgullo los trabajos y éxitos de su paisano Martin Behaim (1459-1507), que había navegado al servicio de los reyes portugueses. De manera que Schedel combinaba un enfoque universal de la historia con explicaciones de las actividades de los cabezas de Estado, así como con otras de asuntos locales en su ciudad natal de Núremberg. Se aprovechó de los conocimientos contemporáneos que se intercambiaban los marinos portugueses y de los que Behaim quizá informó de regreso en Núremberg. El método por el que Schedel se enteraba de las noticias de actualidad era convencional: Beda, por ejemplo, lo había empleado. Pero el contenido real de las informaciones era novedoso, en concreto era nueva la idea misma de que podían y debían descubrirse nuevas tierras, y de que, por consiguiente, el alcance geográfico de la historia podría ampliarse más allá de los confines de lo representado en un mapamundi medieval convencional.

De ahí que, sin tener conocimiento del viaje de Colón, Schedel, el humanista cuya obra abunda en referencias a los clásicos, fuera cualquier cosa menos hostil a la innovación y las «novedades» en el sentido literal de la palabra. En lugar de eso, compartió con muchos humanistas de su tiempo la actitud favorable hacia lo nuevo. Poco después de Schedel, algunos humanistas llegaron al punto de comparar los «descubrimientos» europeos de América y otras partes del mundo con los logros de los antiguos y opinaron que su propia época era testigo de los mayores logros[35]. Las consecuencias de este juicio fueron de largo alcance. En primer lugar, las exploraciones del siglo XV y las expediciones de «descubrimiento» en torno al año 1500 destruyeron rápidamente con pruebas empíricas la teórica imagen convencional del mundo, lo esencial de la cual a lo largo de la Edad Media se había encerrado en los mapamundis ecuménicos. En segundo lugar, el hincapié que se hacía en lo novedoso de estas exploraciones empíricas, esto es, la insistencia en que nada comparable había ocurrido en la historia universal antes de los «descubrimientos» contemporáneos, reforzó la predisposición a aceptar el cambio como la naturaleza subyacente de la historia en sentido amplio.

Las implicaciones prácticas de la fragmentación de la teórica imagen medieval del mundo no tardaron en ser reconocidas por políticos

---

[34] Schedel (véase nota 33), fol. CCLXXXVverso. Las Columnas de Hércules se refieren al estrecho de Gibraltar. Etiopía es un nombre genérico para África.

[35] Sebastian Brant, *Das Narrenschiff* [1.ª ed.: Basilea, 1494], cap. 66, ed. de E. Pradel, Fráncfort, 1980, pp. 187-190.

y estadistas. Necesariamente, este proceso despertó la atención más entusiasta en la cabeza visible de la institución más importante del gobierno universal, a saber, el emperador romano. En aquella época, el ostentador del puesto era Maximiliano I, el rey alemán que, desde su coronación en 1508, llevaba el título de «Emperador Electo Romano». Maximiliano consideraba su misión personal la conservación y, en la medida de lo posible, el fortalecimiento de los cimientos del Imperio romano, y creía que el engrandecimiento de su propio poder resultaría beneficioso para el logro de ese objetivo. A partir de 1492, Maximiliano se interesó por los escritos panegíricos y autobiográficos y, en 1507, inició los preparativos para la producción del *Weisskunig*, una enorme obra panegírica sobre él mismo que había de escribirse, imprimirse y publicarse en alemán[36]. Simultáneamente, Maximiliano emprendió otras obras importantes de arte impreso, en parte genealógicas y autobiográficas en su contenido, en parte elementos de la propaganda imperial. También comenzó a dar instrucciones para la construcción de su tumba. Entre los elementos de la propaganda imperial estaban los diseños de un arco triunfal *(Ehrenpforte)*[37] y una monumental procesión triunfal *(Triumphzug)*[38]. Las *Ehrenpforte* y el *Triumphzug* eran vehículos para la difusión de la imagen de Maximiliano como gobernante universal, donde por gobernante universal ya se entendía un gobierno que abarcaba al globo entero tal como en aquella época lo concebían los geógrafos y cartógrafos europeos[39]. De ahí que Maximiliano rompiera con el concepto teórico de universalidad tal como aparecía en los mapamundis ecuménicos y se proveyera de los conocimientos geográficos más recientes en su época. Maximiliano articuló sus reivindicaciones del gobierno universal presentándose muy interesadamente a sí mismo como el pariente de más edad de los reyes de Portugal y de los gobernantes de los reinos españoles. Es más, estaba emparentado con los reyes portugueses a través de su madre Leonor (1434-1467, hija del rey Eduardo de Portugal) y con los gobernantes españoles a través de sendos matrimonios de su hijo Felipe y su hija Margarita con los herederos de los reinos españoles. Puesto que, a comienzos del siglo XVI, los reyes de Portugal se reivindicaban como gobernantes de África y grandes partes del sur de Asia, y los gobernantes de los reinos españoles estaban en pro-

---

[36] Maximiliano I, *Weisskunig*, Viena, 1775 (reimp.: Weinheim, 1985).

[37] E. Chmelarz (ed.), *Jahrbuch der Kunsthistorischen Samlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, suplemento al vol. 4, Viena, 1885-1886 (reimp.: Graz, 1972).

[38] F. Winzinger (ed.), *Die Miniaturen zum Triumphzug Kaiser Maximilians I*, Veröffentlichungen der Albertina V (Graz, 1973). F. Schestag, «Kaiser Maximilian I, Triumph», *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* I (1883), pp. 154-181.

[39] La obra de Matthias Ringmann y Martin Waldseemüller, *Cosmographiae introductio*, Estrasburgo, 1507 (reimp.: ed. de F. Ritter von Wieser, Drucke und Holzschnitte des 15. und 16. Jahrhunderts XII, Estrasburgo, 1907), estaba dedicada a Maximiliano.

Figura 34. Miniatura del «pueblo de Calicut», representando el «Lejano Oriente», en el *Triumphzug* del emperador Maximiliano I, proyectado desde 1507. Graphische Sammlung Albertina, Viena, Inv. N° A.CK.P. 1 n. 34. La pintura representa las imágenes europeas de los nativos americanos a principios del siglo XVI, pero también incluye una figura de mujer con ropas africanas (la mujer en el centro que sostiene un niño en sus brazos y se vuelve para mirar a otros miembros del grupo).

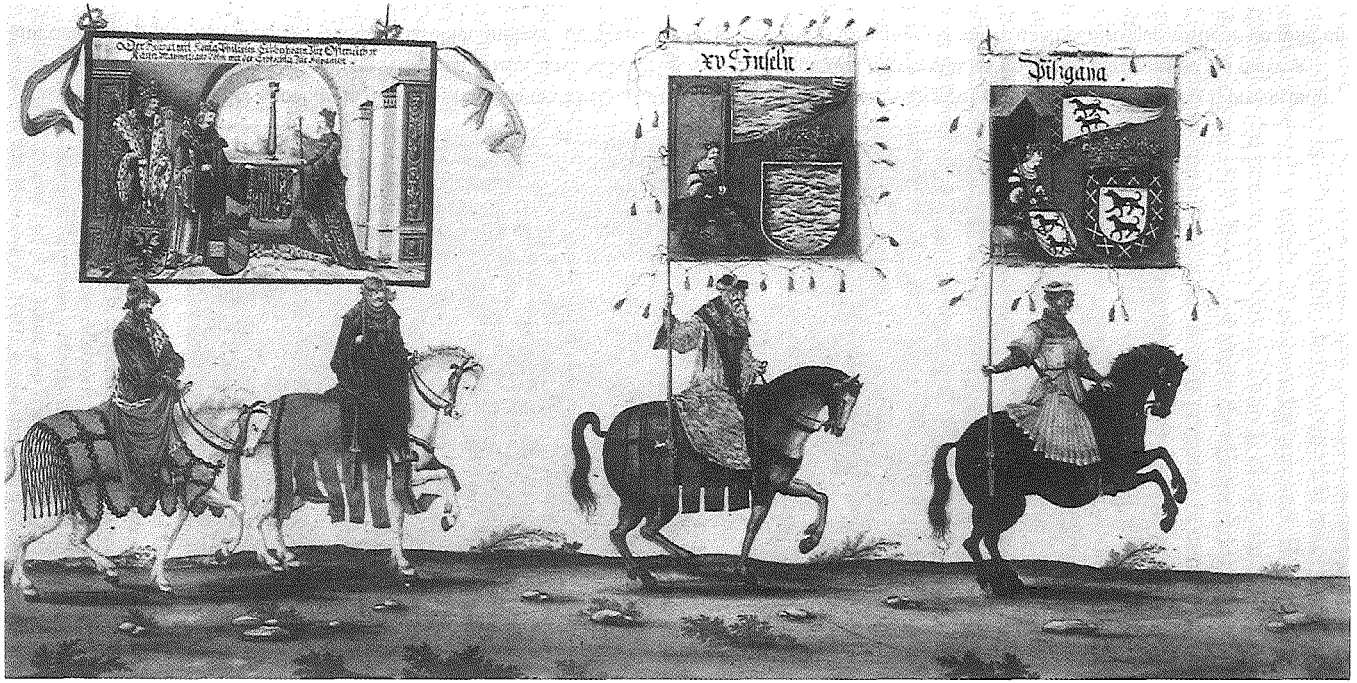


Figura 35. Estandarte con la inscripción «XVc Inseln» (1.500 islas), representando el «Lejano Oeste», en el *Triumphzug* del emperador Maximiliano I, proyectado desde 1507. Biblioteca Nacional, Madrid, Res. 254. Un estandarte similar con la misma inscripción está recogido en el *Ehrenpforte* del emperador Maximiliano I, en la columna derecha de la torre central. British Museum, Londres.

ceso de extender su gobierno sobre partes del Caribe y la América continental, Maximiliano podía, de hecho, presentarse a sí mismo como señor del mundo entendido como el globo entero.

De manera que Maximiliano utilizó inmediata y hábilmente la globalización en curso de la imagen del mundo para esta transformación de la concepción del gobierno imperial. En pocas palabras, mientras que la mayoría de los emperadores romanos medievales se habían limitado a reivindicaciones teóricas del gobierno universal en el sentido que informaban los mapamundis ecuménicos medievales, Maximiliano convirtió el establecimiento del poder mundial en un tema de política práctica.

Sin embargo, Maximiliano también trató de conservar y vigorizar las tradiciones en la Edad Media ligadas al cargo imperial y transmitidas a su propia dinastía de los Habsburgo desde finales del siglo XIII. En el *Weisskunig* había insertado un capítulo titulado «Cómo el joven rey blanco [es decir, el propio Maximiliano] amaba enormemente los antiguos recuerdos»[40]. En este capítulo lamentaba el ansia de novedades de sus contemporáneos y el desprecio de las tradiciones, mientras que se elogiaba a sí mismo por lo que se describía como su excepcional capacidad y predisposición para conocer y conservar las tradiciones de su propio grupo familiar y las del trono imperial, así como las tradiciones relacionadas con otras instituciones de gobierno[41]. El *Weisskunig* informa de que Maximiliano había enviado a eruditos con la orden de hacer averiguaciones en documentos antiguos. Es más, puede confirmarse que uno de los eruditos, Jacob Mennel (*ca.* 1460-antes de 1526), fue enviado a instancias del emperador a consultar fuentes conservadas en archivos, así como otros documentos, tales como lápidas, a fin de rastrear la historia de la dinastía de los Habsburgo[42]. Otro erudito, Johannes Stabius (*ca.* 1450-1522), reelaboró documentos historiográficos a fin de proporcionar material para la propaganda imperial hecha en las *Ehrenpforte*[43]. Como resultado de estas investigaciones históricas, la dinastía de los Habsburgo se estableció como el grupo de descendientes de Noé,

---

[40] Maximiliano I, *Weisskunig* (véase nota 36), pp. 68-69.

[41] En el siglo XVI tal pensamiento no era peculiar de Maximiliano. Por el contrario, lo deseable de conservar la memoria del pasado lo articularon asimismo filósofos de la historia, entre ellos Francesco Patrizi, *Della historia diece dialoghi,* Venecia, 1560, pp. 18-19. Sin embargo, Maximiliano articuló sus creencias relativamente pronto en ese siglo.

[42] Las investigaciones de Mennel se han conservado en una impresión poco común y en una gran cantidad de manuscritos. Véase J. Mennel, *Chronica Habsburgensis nuper rigmatice edita,* Constanza, 1507. Viena, Biblioteca Nacional Austríaca, *Der «Habsburger Kalendar» des Jacob Mennel (Urfassung)*, Litterae LXVI, Göppingen, 1979. Otros se han conservado en la Biblioteca Nacional Austríaca, Co. Vind. Palat. 3072x, 3073, 3074, 3075, 3706, 3077, 3505, 7892.

[43] Stabius fue también el autor de un mapa global del mundo impreso por primera vez en 1512.

con el cual Maximiliano llegó a vincularse a través de las genealogías medievales. De ahí que Maximiliano aún sacara partido a la creencia de que la supuesta o inventada amplitud de la tradición genealógica de los gobernantes se traduciría en la estabilidad de las instituciones bajo el control de estos gobernantes. Ésta parece que fue la razón por la que Maximiliano criticaba el desprecio de las tradiciones de gobierno y hacía hincapié en la importancia de conservar estas tradiciones como «memoria»[44]. No obstante, el medio para la conservación de dichas tradiciones era inequívocamente el texto escrito, al que se le podían añadir imágenes.

Maximiliano hizo una aplicación práctica de estas convicciones en los grandiosos diseños para su tumba, la cual tenía que servir de recuerdo permanente de sus propios logros. Durante aproximadamente una década antes de su muerte, insistió en la realización de sus diseños, para lo cual requirió los servicios de los artistas punteros de su tiempo, entre ellos Alberto Durero (1471-1528) y Peter Vischer (*ca.* 1460-1529). Cuarenta estatuas de prominentes antepasados reales o supuestos habían de circundar la tumba, una genealogía, por así decir, fundida en bronce.

La arcaica *faible* de Maximiliano para las manifestaciones genealógicas de la continuidad institucional puede parecer un extraño compañero de su reconocible apertura a las cambiantes condiciones del gobierno en su propia época. Sin embargo, en la propia percepción de Maximiliano el cambio y la continuidad, en cuanto los dos aspectos complementarios de la historia, eran perfectamente compatibles, porque el marco bíblico del cálculo temporal en la historia universal permanecía intacto y nadie se atrevía a ponerlo en cuestión. Sin embargo, los grandiosos diseños de Maximiliano no se llevaron a la realidad. Sus intentos de ser reconocido como señor del mundo se vieron frustrados por el rey de Francia en su misma vecindad. Las exigencias de respeto en el Imperio y de manifiesto control de éste por parte de Maximiliano fueron ignoradas por muchos gobernantes territoriales en el interior del Imperio, y los suizos incluso forzaron a Maximiliano a reconocer su autonomía. El destino de las obras de arte que había planeado fue igualmente decepcionante, pues ninguna de ellas fue plenamente ejecutada. Su tumba se quedó en cenotafio, el *Weisskunig* en torso y las *Ehrenpforte* y el *Triumphzug* en dibujos sobre el papel nunca efectivamente llevados a la realidad. De manera que los grandes diseños de Maximiliano para la fusión de los tipos convencional y no convencional de conmemoración del pasado en el contemporáneo proceso político de la globalización del gobierno universal no se llevaron a la práctica. Por el contrario, la historiografía universal se hizo difícil de concebir y, más aún, escribir. Cuando la imagen del mundo cambió drásticamente en los pri-

[44] Maximiliano I, *Weisskunig* (véase nota 36), p. 69.

meros años del siglo XVI, los historiadores sintieron la doble dificultad de reconciliar el universalismo con la nueva imagen global del mundo y de interconectar las instituciones imperiales del siglo XVI con el Imperio romano de la Antigüedad. La única respuesta posible era el reconocimiento del cambio y la aceptación de la posibilidad de que éste afectara también a las instituciones del gobierno universal[45].

Conclusión

La transformación del tipo «frío» de conmemorar el pasado en el «caliente» se ha descrito aquí en el contexto de la historiografía universal. Se ha hecho así porque la perspectiva a largo plazo y el amplio alcance geográfico de la historiografía universal refleja con toda claridad el proceso gradual de «calentamiento» del tipo europeo de conmemoración del pasado. Comenzó en el siglo VIII con la absorción de las particularistas tradiciones grupales en el marco universal de la historia sagrada registrada en la Biblia y el fomento de la consciencia de la posibilidad de cambio en el sentido del marco por lo demás continuo de las tradiciones y cronologías bíblicas. Durante el siglo XIII, se intensificó con la yuxtaposición del infinito tiempo astronómico y la cronología AD con final abierto por un lado, y el finito tiempo histórico por otro. Juntos, ambos factores proveyeron la base para la separación de la historiografía universal con respecto a las creencias escatológicas. Durante los siglos XV y XVI, esta separación se volvió obligatoria, al extenderse el teatro espacial de la historia universal más allá de la imagen tricontinental del mundo en que hasta entonces se había encapsulado el concepto aceptado de universalidad. Los «descubrimientos» de los siglos XV y XVI no propiciaron meramente el establecimiento de una nueva imagen del mundo en su dimensión espacial, sino que también se sumaron a las presiones de que era víctima la confianza en la finitud del tiempo histórico. Y lo hicieron al suscitar preguntas sobre las posibilidades de integrar el Nuevo Mundo y el hipotético Continente Meridional en el marco bíblico del cálculo del tiempo. En el siglo XVI, el tipo «frío» de conmemoración del pasado descubrió sus posibilidades de ser «calentado» tras el desmoronamiento de la convencional imagen medieval del mundo.

---

[45] Para los autores que lucharon contra el legado del Imperio romano en el siglo XVI y comienzos del XVII, véase J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, 1566, pp. 346-361 (nueva ed.: Nueva York, 1966, pp. 291-302). Johannes Kepler, «De stella nova» [Fráncfort, Praga, 1606], *Gesammelte Werke*, vol. 1, Múnich, 1938, p. 329. Aegidius Tschudi, *Die uralt wahrhafftig Alpisch Rhetia*, Basilea, 1538, fol. B IV recto. Joachim Vadianus, «In farraginem antiquitatum», en M. Goldast (ed.), *Rerum Alamanicarum scriptores*, vol. 3, Fráncfort, 1663, p. 12.

XI

COMUNICACIÓN III: EL MOVIMIENTO DE PERSONAS Y GRUPOS

eac beþarf seo sawel on domes dæg rihtes weges and clænes and staðolfæstre brycge ofer þone glideran weg hellewites brogan.*
Wulfstan, arzobispo de York

INTRODUCCIÓN

La comunicación mediante el desplazamiento de las personas puede adoptar una de dos formas: un desplazamiento unidireccional de un lugar a otro sin intención de regresar, o un desplazamiento con intención de regresar. En el primer caso, el desplazamiento se denomina por lo común migración si las personas que se desplazan traspasan fronteras de reconocida significación; incluso nos referimos a este desplazamiento como migración cuando las personas son obligadas a regresar a su lugar de origen contra sus intenciones iniciales. Por contra, en el segundo caso, los desplazamientos se conocen comúnmente como viajes, si bien los viajes se convierten en migraciones cuando, contra sus intenciones iniciales, los viajeros no regresan a su lugar de origen. Por consiguiente, aunque las migraciones y los viajes se solapan significativamente con respecto a la acción de desplazamiento, ambos tipos de desplazamiento presentan diferencias fundamentales con respecto a los factores que llevan a emprenderlos e, igualmente, con respecto a los impactos que producen en las personas que se desplazan, los grupos de los que se separan, así como los grupos en aquellos lugares de asentamiento a los que llegan y en los que tal vez deseen integrarse. De ahí que no sea

* «Más aún, en el Domesday, el alma necesita una senda bien preparada y un puente firme a través de ese resbaladizo camino del terror a los castigos del infierno.» *[N. de los T.]*

conveniente subsumir ambos tipos de desplazamiento en un concepto único, como «movilidad». Por el contrario, ambas formas de comunicación mediante el desplazamiento de personas y grupos se analizarán por separado. Igualmente, no es aconsejable confundir los desplazamientos solitarios de personas con los desplazamientos de grupos, pues las intenciones y las actitudes de quienes se desplazan y las reacciones de los afectados por los desplazamientos pueden diferir según el número de los emigrantes.

La migración

Los diversos modelos sucesivos de migración se tratarán aquí a la luz de dos preguntas: ¿cuál era la organización social de los emigrantes? y ¿quién controlaba a los emigrantes?

La época de las migraciones se caracterizó por la emigración a larga distancia de grupos más o menos grandes y organizados principalmente de modo autónomo, que con frecuencia buscaban para sus emigraciones zonas situadas dentro del espacio del Imperio romano de la Antigüedad. Durante los siglos IV, V y comienzos del VI, los grupos de emigrantes que predominaron eran grupos familiares, grupos vecinales y grupos contractuales; éstos podían unirse en avalanchas migratorias en el curso del proceso de emigraciones. Aunque muchas de estas avalanchas migratorias se acomodaron y acabaron integrándose en los grupos preexistentes de población residente, su aparición podía también causar o agravar problemas económicos, políticos y culturales entre estos últimos. No fueron, por tanto, infrecuentes las disputas entre la población residente y los inmigrantes, y éstos, concretamente en las partes más remotas del Imperio romano de la Antigüedad, se establecieron como gobernantes, en el área de su nuevo asentamiento, sobre la población residente[1]. Una razón de tales disputas quizá fuera la inmigración continua, lo cual implicaría que la época de las migraciones no terminó abruptamente durante el siglo VI. De ahí que la época de las migraciones más bien se fue apagando gradualmente hasta convertirse en las migraciones de pequeños grupos y personas individuales, en la repatriación a menor escala y en la colonización doméstica, todos ellos fenómenos que siguieron produciéndose hasta bien entrado el siglo VII.

Por ejemplo, hay pruebas lingüísticas y toponímicas que parecen indicar que la migración a través del Canal de la Mancha era todavía

[1] Estas consecuencias se hicieron explícitas en una fuente del siglo VI sobre la aparición de emigrantes continentales en Britania: Gildas, *De excidio et conquesta Britanniae*, cap. 22-4, en M. Winterbottom (ed.), Gildas: *The Ruin of Britain and Other Works*, Chichester, 1978, pp. 96-98.

un fenómeno bastante común en el siglo VII. En gran cantidad de casos, los emigrantes seguían siendo identificables como miembros de un grupo político, como los de los frisones y los anglos, que, como quizás otros, procedían de las Islas Británicas y en el siglo VI se asentaron en la parte oriental del reino de los francos tras la destrucción del reino de Turingia[2]. Igualmente, un grupo que se llamaba a sí mismo el pueblo *mece* o *meaca* debió de asentarse bajo la autoridad del rey de los francos en el norte de los Países Bajos, donde está documentada un área denominada Mecingun[3]. Tales grupos pequeños, en gran medida lo mismo que los de las avalanchas migratorias de los siglos anteriores, se organizaron autónomamente y determinaron el tiempo y las condiciones de sus migraciones por sí mismos, aunque su decisión de emigrar quizá se produjera como respuesta a acontecimientos que no estaban bajo su control y que quizá consideraran como desfavorables para sus propósitos. Sin embargo, los grupos más pequeños diferían de las avalanchas migratorias de los siglos anteriores en que tenían menos libertad de elección de las áreas a las que emigrar o de su establecimiento como colonos en esas áreas. En cambio, sus migraciones se dirigían con más frecuencia que en los siglos anteriores a áreas a las que los emigrantes eran dirigidos bajo cierto grado de control administrativo por parte de los gobernantes de tierras y gentes.

Tal vez el estímulo más importante para la emigración grupal en la Alta Edad Media fue resultado del pluralismo de los tipos de grupos competidores, que a las personas les ofrecían una diversidad de opciones de afiliación. La posibilidad de tales elecciones tuvo como consecuencia que una persona podía convertirse en un marginado para cierto grupo o tipo de grupo, pero difícilmente podía convertirse en un marginado *per se*. Por ejemplo, una persona podía abandonar voluntariamente su grupo familiar o vecinal[4] o un grupo familiar podía expulsar a uno de sus miembros que hubiera cometido un delito[5]. En tal caso, la persona o grupo de personas tenía la opción de unirse a otro tipo de grupo, como un grupo contractual. Igualmente, el reasentamiento en un nuevo grupo vecinal era relativamente fácil. La recensión posterior de

---

[2] Procopio, *Wars of the Gods*, IV/19 (diversas ediciones), menciona estos grupos como emigrantes a Britania. Para pruebas toponímicas de su repatriación, véase R. Wenskus, «Zur fränkischen Siedlungspolitik im Saalegebiet», Wenskus: *Ausgewählte Aufsätze zum frühen und Preußischen Mittelalter*, ed. de H. Patze, Sigmaringen, 1986, pp. 208-209.

[3] Véase P. von Polenz, *Landschafts- und Bezirksnamen im frühmittelalterlichen Deutschland*, vol. 1, Marburgo, 1961, pp. 176, 178.

[4] H. Broszinski (ed.), *Das Hildebrandslied*, vv. 18-19, Kassel, [2]1985.

[5] *Wulf and Eadwacer*, v. 12, en G. P. Krapp y E. van Kirk Dobbie (eds.), *The Exeter Book*, Anglo-Saxon Poetic Records III, Nueva York, Londres, 1936, p. 180. La palabra de inglés antiguo *utlah* (fuera de la ley) apareció por primera vez en las leyes del siglo XI de Cnut, cap. II/31, 2, en F. Liebermann (ed.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Halle, 1903, p. 336.

la *Lex Salica* de los francos prescribía que cualquiera podía mudarse a un asentamiento si nadie ponía ninguna objeción y que el inmigrante estaría seguro y sería considerado como un vecino corriente si ninguno de los colonos testificaba contra el inmigrante en el plazo de un año[6]. Igualmente, la legislación de finales del siglo VIII imponía el auxilio de los pobres y la asistencia a los vagabundos inocentes como tareas regulares de los miembros de los grupos vecinales[7]. La Iglesia era más restrictiva. Ya en el siglo VI, el obispo Aureliano de Arles (523-31), que escribió una regla para monjas, insistía en que a los esclavos fugitivos y otras personas privadas de libertad no se les debía permitir entrar en un monasterio[8].

Sorprendentemente, los casos de expulsión o destierro de personas rara vez se consignaron documentalmente en las fuentes normativas[9]. Por el contrario, en la Alta Edad Media las fuentes narrativas frecuentemente contenían noticias sobre expulsiones[10]. Igualmente, en los documentos legales escritos de la Alta Edad Media resulta llamativa la ausencia de normas sobre expulsiones. Probablemente, la razón fuera que los gobernantes que imponían las leyes no tenían a su disposición burocracias sofisticadas que pudieran llevar a cabo las órdenes de expulsión. Es, por tanto, más probable que las expulsiones de las que sabemos a través de fuentes narrativas entraran dentro de la competencia de los grupos familiares y fueran relativamente raras incluso en aquella época[11]. Con respecto a las Islas Británicas, esta suposición puede confirmarla el empleo de dos palabras del inglés antiguo muy frecuentes para la paz, a saber, *frith* y *sib*. Ambas palabras denotaban la protección procurada por los grupos familiares, y la misma palabra *sib* es un término para el grupo familiar. La paz se entendía, pues, como un estado en el que una persona podía disfrutar de la protección y la amistad de sus parientes. En inglés antiguo, a una persona a la que los grupos le hubieran retirado su protección se la denominaba *wineleas* (sin amigos) y se la describía como alguien cuyos amigos eran los lobos y al que éstos podían despedazar[12]. La expulsión podía, pues, resultar en la retirada del apoyo y la protección prestados a una persona principalmente por los grupos familiares, y constituía, en consecuencia, un castigo severo, con fre-

---

[6] *Lex Salica, 100 Titel-Text*, cap. 80, ed. de K. August Eckhardt, Weimar, 1953, pp. 203-205.

[7] *Admonitio generalis* [23-3-789], en A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.° 22, p. 60.

[8] *S. Aureliani Arelatensis Regula ad virgines, PL* 68, col. 401.

[9] Las leyes inglesas prealfredianas sólo permitían la expulsión en los casos de forasteros con conducta anormal. Véase *Laws of Wihtred*, cap. 4, 28. Liebermann (véase nota 5), pp. 12, 14.

[10] Para sólo citar un ejemplo, véase Gregorio de Tours, *Libri historiarum X*, cap. VII/21, VII/39, VIII/18, en B. Krusch y W. Levisonm (ed.), *MGH SS rer. Merov.*, vol. 1, pp. 339-340, 362-363, 384-385.

[11] Gregorio de Tours (véase nota 10), cap. II/42, p. 93, se refirió a las personas sin familiares como errantes «peregrini inter extraneus», esto es, personas sin hogar.

[12] *Maxims*, vv. 146-7, 173, ed. de Krapp/Dobbie (véase nota 5), pp. 161, 162.

cuencia equivalente a una sentencia de muerte. La severidad de la expulsión como pena arroja luz sobre las restricciones contra las que la migración tuvo lugar en la Alta Edad Media. La migración se presenta como un desplazamiento en el curso del cual las personas podían transformar la pertenencia a sus grupos al tiempo que se veían expuestas a amenazadores peligros en el entorno físico. El único medio a disposición de las personas corrientes para enfrentarse a estas restricciones era tratar de aliarse con personas poderosas, como los líderes de los grupos migratorios. Más aún, los emigrantes necesitaban un fuerte incentivo a fin de superar los peligros que suponían las largas travesías marítimas, así como los viajes a tierras desconocidas. Impresiones de estos peligros se describieron elegantemente en dos elegías en inglés antiguo que (posiblemente) datan del siglo X, así como en la latina *Navigatio Sancti Brendani,* tal vez escrita aproximadamente en la misma época[13].

Los asentamientos recién establecidos bajo patrocinio regio durante y después del siglo VIII obedecían a un novedoso modelo migratorio que había de hacerse común durante los siguientes siglos, hasta el final de la Edad Media. Este nuevo modelo migratorio ocupó en distancias más cortas territorios no colonizados, principalmente por el sistema de abrir claros en los bosques[14]. Al menos desde el siglo VII, la apertura de claros en los bosques parece haberse producido bajo algún grado de supervisión de los gobernantes que habían reforestado los bosques. Por tales actos de reforestación, gobernantes como los reyes de los francos o los diversos gobernantes en el sur de las Islas Británicas reclamaban regalías sobre el territorio boscoso inhabitado. Este nuevo modelo, sin embargo, dice tan poco sobre los motivos que llevaron a los emigrantes a tales tierras como sobre las condiciones en que los emigrantes vivían en la época en que emprendieron sus migraciones. Pero cabe suponer que este tipo de emigración ya no se emprendía con el propósito de establecer asentamientos separados, por así decir «independientes», en tierras de nadie dentro de los bosques.

Los topónimos confirman la suposición de que, por lo regular, la separación local ya no era el motivo primordial por el que los emigrantes se desplazaban. En el sur de las Islas Británicas, donde este modelo migratorio parece haberse seguido ya en el siglo VII, los topónimos revelan una tendencia en las zonas costeras al empleo en los nombres de elementos tomados de los nombres de los asentamientos más antiguos. En Sussex hay parejas de nombres, como Goring / Goringlee, Hastings / Hastingford, en las que el topónimo derivado termina con un su-

---

[13] *Wanderer*, vv. 19-25, ed. Krapp (véase nota 5), p. 134. *Seafarer*, vv. 27-33, ed. de Krapp (véase nota 5), p. 144. *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, cap. 1, ed. de C. Selmer, Notre Dame, Ind., 1959, pp. 4-8.

[14] F. Liebermann, *Über Pseudo-Cnuts Constitutiones de foresta,* Halle, 1894, pp. 49-55.

fijo que indica un claro en el bosque u otro asentamiento en los bosques, mientras que, en el caso del par de nombres Poling / Peeling, se produce una metafonía que revela que el segundo deriva del primero. En todos estos casos, los topónimos derivados denotan asentamientos que se encuentran en las regiones boscosas altas, mientras que los nombres raíz se refieren a lugares situados a lo largo de la costa del Canal u otras localidades próximas. De ahí que estos topónimos contengan vestigios de un proceso de colonización que llevó a los emigrantes de las zonas costeras del sur de las Islas Británicas a extender sus campos de actividad por zonas boscosas del interior. Los topónimos también muestran que los emigrantes seguían operando en grupos, principalmente grupos contractuales establecidos con el propósito específico de fundar nuevos asentamientos bajo el mando de alguien autóctono, pero también en grupos vecinales y posiblemente en grupos familiares.

Donde tales procesos colonizadores se documentaron en el continente (excepción hecha de Escandinavia y la península Ibérica) a partir de finales del siglo VIII, parecen haberse producido bajo la autoridad de los gobernantes sobre tierras y gentes, como los reyes de los francos. Carlomagno, por ejemplo, autorizó la apertura de claros en los bosques a condición de que el rey de los francos conservara algún grado de soberanía sobre los bosques[15]. De ahí que los emigrantes parezcan haber dejado sus anteriores asentamientos en busca de otros privilegios *(libertates),* además de los derechos de tenencia que pudieran haber tenido en los asentamientos tradicionales. Es posible que estos privilegios adicionales los adquirieran como recompensa por la apertura de claros en el bosque y por tener que vivir en un entorno que muchos percibían como hostil y peligroso, tratando de evitarlo. Pero los colonos no consiguieron una libertad total en el sentido de que obtuvieran el privilegio de gobernarse a sí mismos. Uno de estos derechos de tenencia adicional parece que fue el privilegio de herencia del bosque talado dentro del grupo de descendientes de los inmigrantes originales. En unos cuantos casos muy posteriores, se encuentra documentado otro motivo, a saber, la disensión religiosa. A partir de los siglos XIII y XIV, se conocen casos en los que los claros en los bosques los acometieron grupos heréticos como los valdenses en los valles alpinos de Saboya, en el norte de Italia. En conjunto, sin embargo, este modelo migratorio consistió en migraciones pacíficas que, por tanto, diferían fundamentalmente de las de la época de las grandes migraciones, las cuales con frecuencia habían comportado el desencadenamiento de hostilidades. Por el contrario, quienes abrieron claros en los bosques redujeron el esfuerzo migratorio al mínimo de lo que era necesario para establecerse como colonos privilegiados en el entorno inicialmente hostil de los bosques.

[15] E. Mühlbacher (ed.), *MGH DD Karol. I*, n.° 213 (811), n.° 218 (813).

Durante la Plena y Baja Edad Media hubo dos migraciones excepcionales a gran escala: primero, los llamados procesos migratorios vikingos, y, segundo, la migración de los germanos a las zonas bálticas. La serie de desplazamientos «vikingos» tuvo lugar entre los siglos VIII y XII, a lo largo de la costa del mar Báltico, atravesando el Atlántico norte hasta Islandia, Groenlandia y «Finlandia» en Norteamérica, así como a lo largo de la línea costera de Europa occidental hasta la parte septentrional del reino de los francos, las Islas Británicas y el mar Mediterráneo. Por lo común, estos desplazamientos los organizaron grupos contractuales y se vieron con frecuencia acompañados por actos de violencia[16]. No obstante, el asentamiento en áreas previamente desocupadas sólo puede haber sido un motivo entre muchos otros, en concreto la recogida de tributos y botines, así como el comercio. Algunas fundaciones «vikingas», como Dublín, se convirtieron en centros comerciales, lo cual demuestra que el establecimiento de asentamientos y la actividad comercial podían aparecer juntos como motivos migratorios. La otra excepción, la migración de grupos contractuales desde áreas de habla germana, se dirigió a Polonia, Prusia, Lituania, Letonia y Estonia durante los siglos XII y XIII. La migración germana a Prusia se acompañó de una enorme violencia militar, menor en el caso de la penetración en Polonia y las áreas orientales del mar Báltico.

La Plena y la Baja Edad Media conocieron una lenta pero constante disminución de la facilidad con que los cambios de estatus de forastero a residente podían llevarse a cabo. Una razón fue la gradual territorialización del gobierno, que cada vez más definía a la población de un área como súbditos del gobierno territorial. De ahí que, tras el desplazamiento a nuevos asentamientos, los inmigrantes llegaran como intrusos y tuvieran que ser admitidos como residentes en los nuevos asentamientos antes de ser considerados como integrados. Específicamente, cuando los gobernantes territoriales y los concejos de las comunidades urbanas comenzaron a llevar registros administrativos, el procedimiento para transformar el estatus de los inmigrantes de forasteros considerados como intrusos a residentes considerados integrados se burocratizó y, como consecuencia, se hizo cada vez más difícil y oneroso. El mantenimiento de registros administrativos hizo posible diferenciar sistemáticamente y en términos legales entre tres categorías de forasteros: el viajero de paso por un territorio, el colono forastero que vivía en un territorio pero seguía siendo un intruso, y el residente de cualquier origen que se había asentado en un territorio como alguien integrado. El código legal sajón del siglo XIII *Sachsenspiegel* confirma que la categoría intermedia del forastero residente estaba entonces vigente como una categoría jurídica.

[16] Para una descripción contemporánea de primera mano, véase *The Battle of Maldon*, ed. de D. G. Scragg, Manchester, 1981, pp. 57-67.

Figura 36. El estatus legal de un residente extranjero en el siglo XIII. Manuscrito Heidelberg de Eike von Repgow, *Sachsenspiegel,* Landrecht, Art. III, cap. 79, 2. University Library, Heidelberg, Ms. cpg 164, f. 26v.

El código legal estipulaba que ningún forastero estaba obligado a aceptar la ley del asentamiento en el que vivía, sino que podía exigir que se le juzgara según la ley de su lugar de origen[17]. Este principio de la personalidad de la ley se difundió durante la Plena y la Baja Edad Media, e implicaba que, viviera donde viviera, una persona llevaba, por así decir, la ley consigo y podía demandar la exención con respecto a la ley válida en su lugar de residencia[18].

Una miniatura en el manuscrito de Heidelberg del *Sachsenspiegel* (véase figura 36) visualizaba la posición intermedia de un forastero residente del siguiente modo: A la izquierda, la imagen muestra a un hombre con atuendo diferente del de las demás figuras que aparecen en la imagen. Más aún, el hombre tiene los brazos cruzados como para demostrar que no está conectado con el acontecimiento que tiene lugar a la derecha. En este lado, el maestro de la aldea lee los privilegios y las obligaciones estatutarios a los campesinos del asentamiento. La imagen, pues, muestra que en esta aldea vivía un forastero residente y que los privilegios y las obligaciones estatutarios no eran válidos para él. El hombre va vestido según la moda véndica, un grupo político de colonos eslavos en la Baja Sajonia. El estilo véndico quizá se escogiera por la sencilla razón de que la palabra del alemán bajomedieval para el forastero residente era *uzwendic man*. En esta frase el homófono *wendic* bien podía interpretarse como el nombre étnico para los vendas, y

[17] *Sachsenspiegel*, Landrecht, cap. 79, 2, en K. A. Eckhardt (ed.), *MGH Fontes iuris Germ. ant.* N, S. 1, 2, p. 262.

[18] Registrado por primera vez en la *Lex Ribuaria*, cap. 35, 3, en F. Beberle y R. Buchner (eds.), *MGH LL nat. Germ.* 3, 2, pp. 228-229. También en *Capitulare Aquitanium* [768] de Pippin, cap. 10, en A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.° 18, p. 43.

bien podía asociarse con un forastero residente en cuanto un hombre procedente de áreas extramuros. La inter-utilización de un nombre étnico y una palabra genérica para un forastero residente indicaba que, incluso en el siglo XIII, la condición de forastero era difícil de conceptualizar como un término genérico. Éste era el caso no sólo en las áreas de habla alemana. Por ejemplo, la palabra inglesa «*foreign*» se hizo común sólo en el siglo XV como un préstamo francés que, a su vez, se basaba en el latín medieval *foranus*. En resumen, el *Sachsenspiegel,* como muchas otras leyes y estatutos bajomedievales, determinaba el estatus de los forasteros residentes permanentes bajo la premisa de que tales forasteros no debían ser considerados como integrados.

Igualmente, hubo gobernantes territoriales, como el rey de Francia, que se preocuparon mucho de llevar registros que les permitieran rastrear el origen de los inmigrantes durante muchas generaciones después de que se hubiera producido la inmigración. Se consideraba que esta práctica constituía un requisito con vistas a la posibilidad de adoptar medidas administrativas contra los forasteros residentes y controlar los privilegios concedidos a los inmigrantes en la época de su inmigración. Pero estos registros podían usarse también para determinar quién tendría que abandonar un asentamiento en caso de que un gobernante territorial ordenara la expulsión de cierto grupo de forasteros residentes. Por ejemplo, en 1320 el rey de Francia revocó el derecho de residencia de los italianos, una revocación que, confirmada en 1324, obligó a exiliarse a las personas de origen italiano. De forma similar, en 1346 los florentinos fueron expulsados de Francia, y a los estudiantes ingleses se les ordenó abandonar la ciudad de Toulouse bajo la acusación de conspiración para la traición[19]. Estas expulsiones sólo podían llevarse a cabo si las víctimas de estas órdenes eran reconocibles como forasteros residentes. De manera similar, los concejos de las villas y ciudades bajomedievales conservaban archivos en los que figuraban los nuevos residentes y por tanto documentaron durante siglos cuándo y de dónde habían llegado las personas a la villa o ciudad[20]. Una delgada pero persistente línea unía a los residentes forasteros en cuanto intrusos residentes y a la población residente en cuanto integrados.

Sin embargo, la migración en grupos hacia nuevos asentamientos no fue el único modelo migratorio durante la Edad Media, pues la migración en solitario también se dio. En la Alta Edad Media, los más destacados emigrantes solitarios o emigrantes en grupos muy pequeños fueron los monjes misioneros que burlaban la prescripción de la regla

---

[19] Citado en C. Billot, «L'assimillation des étrangers dans le royaume de France aux XIV^e^ et XV^e^ siècle» *Revue Historique* CVII (1983), p. 280.

[20] Por ejemplo, en Ratisbona, Alemania. Véase también A.-L. van Bruaene, *De Gentse memorieboeken als spiegel van stedelike historisch bewustzijn,* Gante, 1998.

benedictina de la *stabilitas loci,* la obligación de permanecer confinado en un único lugar[21], y utilizaban la obligación religiosa de actividades misioneras, estipulada en el Nuevo Testamento, a fin de justificar su separación de sus comunidades de origen y andar a tierras remotas. Entre ellos, en los siglos VII y VIII destacaron san Gall (m. *ca.* 650), san Wifredo, san Willibrord (657/58-739) y san Bonifacio (672/75-754)[22]. Muchos de ellos fueron luego venerados como santos y conmemorados como personajes de energías físicas y capacidades intelectuales extraordinarias. Como prueba de estas cualidades se tomaba, por lo general, el hecho de que hubieran emprendido en solitario migraciones de larga distancia. La libertad que se asociaba a la migración en solitario sólo estaba, pues, al alcance de aquellos dotados de energías físicas y capacidades intelectuales extraordinarias.

Aparte de los misioneros, hay pocos documentos sobre profesionales de la emigración, como los médicos[23], o especialistas que, a falta una palabra mejor, podríamos llamar «productores migratorios» (sobre ellos véase el capítulo VI)[24]. Las tradiciones orales sobre los herreros migratorios, prevalentes en la literatura escandinava, dan también testimonio de la existencia de productores migratorios. Igualmente, en la escandinava lo mismo que en la literatura en inglés antiguo, hay referencias a cantores migratorios de tradiciones orales, a los que asimismo se adscriben inusuales características físicas, como el excepcional tamaño de sus cuerpos o la capacidad para ejecutar sus deberes profesionales a una edad sumamente avanzada[25]. De manera que la capacidad y la predisposición a traspasar las fronteras del espacio y, al menos, vivir hasta el límite la propia vida eran valores fundamentales identificados con los emigrantes solitarios y, por tanto, delatan a la emigración en solitario como una actividad que, en sus percepciones medievales, no portaba los sellos de la normalidad.

---

[21] *Regula Sancti Benedicti*, cap. 4, 78; 58, 9, ed. de R. Hanslik, CSEL LXX, Viena, 1960, pp. 37, 147.

[22] *Vitae S. Galli*, en B. Krusch (ed.), *MGH SS rer. Merov.* 4, pp. 251-337. Eddius Stephanus, *Vita Wilfridi*, en B. Bolgrave (ed.), *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus,* Cambridge, 1927 (reimpresión: Cambridge, 1985). *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, en W. Levison (ed.), *MGH SS rer. Germ* (57). *Vita S. Willibrordi*, en W. Levison (ed.), *MGH SS rer. Merov.* 7, pp. 81-141.

[23] P. Köpp (ed.), *Vademecum eines fruhmittelalterlichen Artztes. Die gefaltete lateinische Handschrift medizinischen Inhalts im Codex 217 und der Gramentensammlung 1396 der Stiftsbibliothek in St. Gallen*, Veröoffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften XXXIV, Aarau, Fráncfort, Salzburgo, 1980.

[24] Cfr. E. Bakka, «On the Beginning of Salin's Style I in England», *Universitetet i Bergen Åbok*, Historisk Antikvarisk Rekke III (1958), pp. 1-83.

[25] *Olafs Saga hins Helga*, en *Flateyjárbok*, vol. 2, G. Vigfusson y C. R. Unger (eds.), Norske historiske kideskriftfondsskrifter IV, Oslo, 1868, pp. 134-135. *Widsith*, ed. Kemp Malone, Copenhague, 1962.

Sin embargo, en la época de Carlomagno las prohibiciones documentadas contra la concesión de albergue a los esclavos que hubieran escapado de los asentamientos agrícolas[26] parecen indicar que la emigración en solitario sí se producía. Ha de suponerse que los fugitivos trataban de llegar a lugares remotos con propósitos no siempre necesariamente honorables y que quizá emigraran a largas distancias a fin de no ser descubiertos en sus nuevos lugares de asentamiento. Tales intenciones vuelven a revelar la emigración como algo equivalente a un último recurso a fin de escapar de unas condiciones de vida intolerables o indeseables.

En el siglo XII, las palabras en inglés antiguo para la paz, *frith*, *sib* y otros términos, cayeron en desuso y fueron reemplazadas por la palabra anglo-normanda *pees*, que a su vez derivaba de la latina *pax* y que constituye la raíz de *«peace»* en inglés moderno. Esta palabra ya no implicaba el mantenimiento de la paz mediante la protección de una persona por los grupos. En lugar de eso, se refería a la paz que se suponía querida por Dios y garantizada por un gobernante territorial mediante la imposición de leyes estatutarias y comunes[27]. Igualmente, en el ámbito rural uno de los factores que afectaron al incremento de las migraciones fue el cambio en la estructura grupal. Un curioso conjunto de textos de mediados del siglo XI ilustra el cambio. Según se cuenta, en la aldea sajona oriental de Kölbigk un grupo de personas fue víctima de una fatal pasión por cantar canciones y bailar en el camposanto local el día de Nochebuena de 1020. La danza se prolongó sin interrupción durante exactamente un año, hasta que los bailarines fueron liberados de su pasión por intervención divina, algunos de ellos con dolores duraderos. Ni que decir tiene que, tal como se conserva, el relato no revela lo que realmente ocurrió. Pero contiene elementos que parecen reflejar condiciones de la vida real en esta época. Para empezar, puede aceptarse que otros miembros de la comunidad aldeana entendían que los bailarines habían violado las leyes y las costumbres y que habían descuidado sus obligaciones religiosas. Esto puede suponerse porque cantar y bailar en el camposanto era una violación de los cánones eclesiásticos[28]. Hacerlo el día de Nochebuena, cuando se celebraban los oficios en la iglesia, era también una ofensa a los feligreses. Igualmente, si los documentos encierran alguna verdad, los cantantes y bailarines de Kölbigk se convirtieron en proscritos tras haber sido liberados de su pasión, fue-

---

[26] A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.º 62, cap. 5 (809), p. 150, n.º 63, cap. 4 (809), p. 152, n.º 71, cap. 4 (811), p. 161. *Laws of Ine*, cap. 39, ed. Liebermann (véase nota 5), p. 106.

[27] *Two of the Saxon Chronicles Parallel*, s. a. 1135, ed. de C. Plummer, vol. 1, Oxford, 1892 (reimp.: Oxford, 1952), p. 263. *Vices and Virtues*, vol. 1, ed. de F. Holthausen, Early English Text Society, Original Series LXXXIX, Londres, 1888 (reimp.: Londres, 1967), pp. 59, 89, 95, 97, 99.

[28] R. Mauro, *De magicis artibus* (*PL* 110, cols 1102-3). Burchard de Wroms, *Libri decretorum XX*, lib II, int. 54, 56 (*PL* 140, cols 577, 579).

ron expulsados de los grupos familiares y comenzaron a vagar por Europa occidental como emigrantes solitarios que quizá alcanzaron lugares tan distantes como el monasterio de santa Edith, en Wilton, en el sur de Inglaterra[29]. Incluso en fuentes escandinavas aparecen noticias del incidente de Kölbigk[30].

Algunos de los emigrantes parece que se equipaban con cartas que contenían la licencia para pedir limosna a los feligreses y a las instituciones eclesiásticas. Tal estatus de mendigo ponía a los expulsados bajo la protección de la Iglesia y les permitía sobrevivir como vagabundos. Como tales, no sólo eran marginados y estaban privados de los amigos y protectores de sus grupos familiares, pero, en el siglo XI, ya no podían afiliarse a grupos contractuales. Más aún, las licencias de su estatus de mendigo los identificaba de tal modo que su lugar de origen fuera reconocible dondequiera que aparecieran, y quizá afrontaron dificultades para asentarse en un nuevo grupo vecinal. Probablemente esta dificultad explica la continuación de su emigración. De ahí que, al parecer, los vagabundos supervivientes de Kölbigk se limitaran a una vida solitaria. Más aún, el hecho de que al menos algunas de las licencias que garantizaban el estatus de mendigo parecen haber sido falsificadas demuestra que otros vagabundos que no tenían nada que ver con el incidente de Kölbigk se subieron al carro y utilizaron el incidente como una buena oportunidad para obtener alguna asistencia. Las experiencias de los cantantes y bailarines de Kölbigk dejaron constancia de que en el siglo XI la asistencia a los pobres ya no existía como un deber de los grupos vecinales, como lo había sido en el siglo VIII. En lugar de eso, la asistencia a los pobres pasó a ser competencia de la Iglesia.

El incidente de Kölbigk también demuestra que la paz llegó a considerarse un deber de obligado cumplimiento para todos en una unidad administrativa territorial dada o en una comunidad urbana dada, con independencia de la pertenencia a un grupo. El mantenimiento de la paz, la ley y el orden se convirtió en una obligación más importante que las obligaciones resultantes de la pertenencia a ciertos tipos de grupo. Quienes violaban la paz se enfrentaban a la expulsión en el caso de Kölbigk, a la pena capital o al encarcelamiento en otros. Los lobos, previamente considerados como los «amigos» de los expulsados, ahora se asociaban con la pena capital, pues la cabeza de lobo se convirtió en sinónimo de la horca[31]. Los signos más visibles de la nueva conceptualización de la paz fueron las mazmorras que aparecieron en los centros administrativos de los castillos en lo alto de colinas de los gobernantes te-

[29] Esta información la ha editado E. Schröder, «Die Tänzer von Kölbigk», *Zeitschrift für Krichengeschichte* XVII (1896/7), pp. 126-130.

[30] «Kölbigk och Hagra», ed. de D. Strömbäck, *Arv* XVII (1961), pp. 1-48, XXIV (1968), pp. 91-132.

[31] *Old English Riddle*, n.º 55, vv. 12, ed. de Krapp/Dobbie (véase nota 5), p. 208.

rritoriales. A los prisioneros de los gobernantes territoriales se los mantenía en custodia en estas mazmorras o, en muchas de las residencias más pequeñas, en una cárcel situada debajo de las habitaciones privadas del gobernante o señor. Esta práctica redujo el estatus de los prisioneros al equivalente de la propiedad privada de sus gobernantes o señores[32]. La expulsión se convirtió con más frecuencia en un instrumento político en manos de los gobernantes que quisieran declarar *personae ingratae* a grupos enteros de población.

Con la aparición de asentamientos urbanos en las villas y ciudades a partir del siglo XI, la actitud hacia la emigración en solitario cambió fundamentalmente. Gran parte de la población de las comunidades urbanas en rápido crecimiento debía de componerse de campesinos que decidieron abandonar sus casas en busca de mejores oportunidades y condiciones de vida. Los concejos de muchas villas y ciudades continentales privilegiadas respondieron positivamente a este motivo y aplicaron el principio legal *Stadtluft macht frei* (el aire de la ciudad libera a una persona de sus anteriores vínculos). Este principio implicaba que los concejos de las villas y ciudades se reservaban el derecho de aceptar en la paz de sus comunidades a cualquiera que hubiera llegado a su territorio, con independencia de los vínculos y lazos anteriores, siempre y cuando hubiera podido permanecer dentro de las murallas de la villa o ciudad por el periodo de un año y un día. Más aún, durante la Plena y Baja Edad Media aparecieron en las villas y ciudades normas y costumbres que estipulaban la emigración en solitario de las personas urbanas. En todo el continente europeo se hizo, por tanto, habitual la migración de aprendices de artesanos urbanos, estudiantes, especialistas técnicos y médicos, así como de músicos y otros artistas. Sorprendentemente, por lo regular estos emigrantes iban en solitario o eran miembros de pequeños grupos, aunque emigraban en cumplimiento de los requisitos que les imponían sus profesiones. La nueva actitud hacia la emigración pronto se extendió a la aristocracia, la Iglesia y la población campesina. Los caballeros aristócratas establecieron el ideal del desplazamiento de una corte a otra intentando luchar por el honor y los tesoros en lugares distantes; o bien se unían a movimientos migratorios a gran escala que, como las Cruzadas a Palestina o la conquista de áreas en las costas del sureste del Báltico, combinaban la emigración con el cumplimiento de misiones militares. Todavía en el mismo final del siglo XV, el caballero suabo Jorge de Ehingen (1428-1508), amigo del emperador Maximiliano, seguía fiel a este ideal, combinaba su predisposición a emigrar a largas distancias con un espíritu combativo y le pidió al rey de Portugal la participación en una campaña contra los musulma-

[32] Véase B. Geremek, *Inutiles du monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, París, 1980, pp. 29-32.

nes en África[33]. En la Iglesia católica, en el siglo XIII se establecieron órdenes monásticas especiales para los frailes mendicantes y los predicadores emigrantes, como los franciscanos. Entre la población campesina, los siglos XIV y XV conocieron una alta incidencia de la emigración en solitario y de la emigración en pequeños grupos que podían afectar hasta al 20 por 100 de la población residente en un área dada y en las que normalmente participaban los pobres que tuvieran que abandonar sus residencias en un asentamiento dado[34]. La imagen de la población de la Edad Media como inmóvil, pegada a la tierra y propensa al residencialismo es un mito; la emigración era un tema muy importante, aunque los emigrantes tenían que hacer enormes esfuerzos para tener éxito.

En resumen, hacia el siglo XV, la emigración en solitario se había convertido en un fenómeno común y ubicuo. Superaba con mucho a la emigración en grupos mayores. Su incremento coincidió con un incremento general en el tráfico y el comercio tras la aparición de las villas y ciudades como lugares comerciales importantes. Principalmente, la emigración en solitario siguió siendo un rasgo nuclear de Europa más allá del final de la Edad Media, cuando se estima que un 10 por 100 de la población seguían constituyéndola emigrantes[35]. Los diversos modelos migratorios revelan, pues, a la europea como una población en gran medida móvil y en flujo. Durante los siglos XI y XII, estos modelos variaron según el grado relativo de autonomía de los emigrantes. A partir de entonces las migraciones dejaron de ser desplazamientos autónomos de personas y grupos. Igualmente significativos fueron otros cambios, en concreto el crecimiento durante la Edad Media de la emigración en solitario y de las migraciones de grupos muy pequeños, y el descenso de las emigraciones de grupos mayores en Europa. Como consecuencia de estos cambios, la emigración se convirtió en un elemento de las transacciones comerciales mediante el cual se establecía y mantenía la comunicación en toda Europa.

---

[33] Para una regulación de la emigración en los Países Bajos a Nieuwpoort, véase *Oorkondenboek van Holland en Zeeland tot 1299*, vol. 4, La Haya, 1997, pp. 333-334. Para informes sobre la migración aristocrática, véase Leo de Rozmital, *Ritter-, Hof- und Pilgerreise 1465-1467*, ed. de J. Andreas Schmeller, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart VII, Stuttgart, 1844. Georg von Ehingen, *Itinerarium + Reisen nach der Ritterschaft*, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart I, Stuttgart, 1842. Nueva ed. de G. Ehrmann, vol. I, Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCLXII, Göppingen, 1979, pp. 8-70. Versión inglesa: *The Diary of Jörg von Ehringen*, ed. de M. Letts, Londres, 1929.

[34] Documentado con respecto a la Normandía de mediados del siglo XV. Para inventarios demográficos, véase M. Nortier, *Contibution à l'étude de la population de la Normandie au bas Moyen Age (XIVe-XVIe siècle)*, 4 vols., Cahiers Léopold Delisle XIX, XX, XXII, XXV, París, 1970-1976.

[35] Cfr. C. Küther (ed.), *Menschen auf der Straße*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LVI, Gotinga, 1983.

Los viajes

Los viajes se tratarán aquí teniendo en cuenta cuatro cuestiones: en primer lugar, ¿quién controlaba a los viajeros?; en segundo lugar, ¿cómo se organizaban los viajeros?; en tercer lugar, ¿se requerían los viajes?; y en cuarto lugar, ¿los viajes se realizaban con fines bien definidos?

Los viajes, como la emigración, también portan el sello de lo inusual y lo excepcional en la Alta Edad Media. La condición dominante bajo la cual existían los asentamientos locales en el comienzo de la época posterior a las grandes migraciones parece haber sido la autosuficiencia de los asentamientos. Es decir, que normalmente era poco necesario el desplazamiento regular de personas más allá de las fronteras de estos asentamientos. Sin embargo, debe suponerse que, durante la fase de la conversión en los siglos VI y VII, no todos los asentamientos tenían iglesias ni todas las iglesias tenían sacerdotes que residieran permanentemente en ellas, y, en consecuencia, muchos conversos se veían obligados a viajar de un asentamiento a otro a fin de poder asistir a los servicios religiosos[36]. Pero, en aquella época y durante los siguientes siglos, la Iglesia hizo esfuerzos considerables por establecer una red territorial de instituciones religiosas por iniciativa propia o a través de las iniciativas de pudientes grupos familiares privados. Estas instituciones, principalmente comunidades religiosas de diversas clases e iglesias parroquiales, se fundaron con el propósito de ofrecer servicios religiosos en el mayor número posible de asentamientos. En el siglo VII, este objetivo parece haberse alcanzado en las zonas principales del sur de Europa, en el siglo VIII en las zonas más importantes de Europa occidental, en los siglos IX y X en las zonas principales de Centroeuropa, y en los siglos XI y XII en la mayor parte de lo que entonces constituía la periferia europea septentrional y oriental. Pese a la larga duración de este proceso con respecto a Europa en su conjunto, los esfuerzos hechos por el establecimiento de parroquias y por la construcción de iglesias parroquiales muestran que los organizadores de las misiones eclesiásticas querían llevar la Iglesia a las personas para no obligar a éstas a sobrepasar las fronteras de los asentamientos.

De modo característico, por otro lado, al principio los viajes en solitario de los obispos y los sacerdotes fueron frecuentes y a todas partes. En Inglaterra, por ejemplo, la norma de que los sacerdotes debían li-

---

[36] Véanse las informaciones sobre Aldhelm aportadas por el historiador del siglo XII Guillermo de Malmesbury, que fue sucesivamente abad de Malmesbury y obispo de Sherborne. Según Guillermo, Aldhelm acostumbraba a cantar canciones en los puentes a fin de recordar a los neófitos cristianos su deber de asistir a los servicios litúrgicos cuando en su propio asentamiento no hubiera iglesia. Guillermo de Malmesbury, *De gestis pontificum Anglorum*, cap. 190, ed. de N. E. S. Hamilton, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores LII, Londres, 1870 (reimp.: Nueva York, 1964), p. 336.

mitar su trabajo a una diócesis dada no se estableció hasta el siglo X, de lo cual cabe deducir que los sacerdotes anteriores debían de viajar mucho. Igualmente, algunos de los primeros obispados no se fundaron con sede diocesana, sino que se asignaron a grupos políticos, como los sajones occidentales, los sajones meridionales y los anglos orientales. Esta práctica implica también que el obispo tenía que estar desplazándose constantemente dentro y más allá de los confines de su diócesis. Más aún, los obispos trataban de resistirse a todo trance a los intentos de los gobernantes locales de reducir el tamaño de sus diócesis. En las muchas ocasiones en las que durante la Alta Edad Media los gobernantes trataron de intervenir en la organización interna de las diócesis en áreas bajo su control, como en el caso de los establecimientos de obispados en Sherborne, Barth y Wells, Ramsbury, Magdeburgo, Gniezno o Bamberg, los obispos en ejercicio hicieron denodados esfuerzos por resistirse a la alienación de sus derechos y la restricción de sus actividades. De ahí que el clero fuera consciente, entre otras cosas, de lo extraordinario de su capacidad de viajar y del privilegio de poderlo hacer. No sorprende que, en las vidas de los santos altomedievales, los obispos viajeros, san Wifredo y san Bonifacio los más destacados entre ellos, fueran muy elogiados como personas de sobresalientes capacidades[37]. Esto implica que viajar se consideraba una actividad autónoma por derecho propio, no meramente un medio para ir a algún lugar.

Ya en tiempos de Carlomagno hay también referencias indirectas a la existencia de trabajadores emigrantes[38]. Pero los viajes de esa clase debieron de ser raros. En cambio, otro caso en el que los viajes regulares constituían el sello distintivo de la actividad profesional era el gobernante itinerante. Ninguno de los reinos altomedievales al norte de los Alpes tenía capitales residenciales permanentes para sus gobernantes, aunque era corriente que los gobernantes tuvieran ciertas preferencias en su selección de los lugares que visitaban[39]. Durante los siglos V y VI, se hicieron intentos de establecer lugares centrales de enterramiento de los grupos familiares regios, como los reyes de los francos en Saint-Denis o los reyes ostrogodos en Rávena. Aunque en el siglo VI Gregorio de Tours informa de que en 508 Clodoveo, rey de los francos, había establecido su capital en París, las subsiguientes particiones del reino impidieron que París apareciera durante la Alta Edad Media como una capital residencial permanente de los reyes francos[40]. Unos cuantos gobernantes de los siglos VIII y IX trataron de establecer centros residenciales y admi-

---

[37] Véase más arriba la nota 22 sobre Wifredo y Bonifacio, y cfr. Adaman, *De locis sanctis*, ed. de D. Meehan, Scriptores Latini Hiberniae III, Dublín, 1958.

[38] *Capitulare de villis*, cap. 67, en A. Boretius (ed.), *MGH Capit.* 1, n.º 32, p. 89.

[39] B. Hope-Taylor, *Yeavering*, Department of the Environment. Archaelogical Reports VII, Londres, 1977.

[40] Gregorio de Tours (véase nota 10), cap. III/38, pp. 88-89.

nistrativos para sus cortes, el primero y más importante entre ellos Carlomagno, que trató de que Aquisgrán se convirtiera en un centro imperial según el modelo de los emperadores «romanos» de Bizancio. Pero Aquisgrán no siguió siendo una «capital» durante mucho tiempo tras la muerte de Carlomagno. De forma parecida, cuando el rey Alfredo y su hijo Edward de Wessex emularon a Carlomagno tratando de convertir la ciudad de Winchester en una capital residencial regia, este esfuerzo no duró más allá del siglo X. De manera que, en estos casos, viajar era una de las tareas principales del gobernante, por encima de las tareas prácticas de organizar y mantener una administración regularizada. Esto sólo podía ser así si se daba por hecho que los viajes eran un instrumento de primer orden para establecer la diferencia entre los gobernantes y la gente corriente. De ahí que no pudiera ser casual que en la tradición poética del escandinavo antiguo incluso a los dioses se los designara con nombres que denotaban viajeros, como Gangleri, Gangrathr, Vafuthr, Vegtamr o Gestr[41]. Éstas fueron las condiciones bajo las que, principalmente en la Alta Edad Media, hubo estructuras administrativas descentralizadas que, tras el siglo XI, resultaron raras.

Más aún, ha de suponerse que, a diferencia de la emigración, los viajes regulares de gobernantes itinerantes eran una actividad bien organizada, si no ceremonial, con una importancia deíctica por sí mismos. Para los reyes merovingios de los francos, el ritual de recorrer su reino formaba parte de la inauguración[42], y, durante toda la Edad Media, los itinerarios de los gobernantes se preparaban cuidadosamente, en primer lugar a fin de interconectar las escalas en ciertos lugares con fechas importantes, como las grandes festividades cristianas, en segundo lugar a fin de responder a diversas y posiblemente opuestas exigencias o expectativas de las poblaciones locales.

Igualmente, un viaje particular emprendido por un gobernante más allá de los viajes regulares podía tener efectos extraordinarios. El ejemplo más evidente fue el viaje del emperador Enrique IV, en el invierno de 1076/1077, a través de los Alpes hasta el castillo de Canossa, para solicitar el perdón del papa Gregorio VII, que lo había excomulgado. Como, pese a las difíciles condiciones meteorológicas del invierno alpino, el emperador consiguió completar la travesía, llegar al castillo y presentarse ante el papa descalzo y vestido con un atuendo penitencial, el papa acabó por recibir al emperador y, al menos temporalmente, zan-

---

[41] Los primeros elementos de los nombres ditemáticos derivan de los apelativos «*gang*» y «*va*» o «*veg*», que significan andar o «el camino». El nombre monotemático deriva de un apelativo que significa «invitado». Algunos de estos nombres se mencionan en el *Nornageststháttr*, en ed. Ernst Wilken, *Die prosaische Edda im Auszuge nebst Völsungasaga und Nornageststháttr*, vol. 1, Paderborn, 1887, pp. 240-241.

[42] Einhard, *Vita Karoli Magni*, cap. 1, en O. Holder-Egger (ed.), *MGH SS rer. Germ.* (25), p. 3.

Figura 37. Un carro de caballos del siglo XIV, con tres caballos, equipo de aparejos, collares equinos, tirantes, silla de montar, carro de doble vara y herraduras. Salterio de Luttrell, British Library, Londres, Add. Ms. 42130, f. 162r. Reimpreso con autorización de la British Library.

jar la disputa. Las descripciones contemporáneas de Enrique IV abundan en el asombro por que el emperador hubiera sido capaz de hacer frente a los peligros de la naturaleza y, por tanto, confirman que viajes particulares llevados a cabo con éxito constituían entonces instrumentos políticos[43]. Otras fuentes revelan la minuciosidad con que se preparaban los viajes particulares al describir la mayestática gracia con que el avance se producía, y muestran que, en tales ocasiones, la velocidad no importaba[44].

Sorprendentemente, los viajes en grupo eran raros. Por lo regular, las peregrinaciones en grupos no se producían, principalmente porque, hasta el siglo X, la mayoría de los cultos de santos eran locales y relacionados con los grupos familiares, y, por consiguiente, no justificaban viajes a larga distancia. En la Edad Media sí se dieron algunas peregrinaciones en solitario, pero, una vez más, los casos más conocidos fueron los del clero y los gobernantes que, como Caedwalla e Ine de Wessex, emprendieron peregrinaciones tras haber abdicado[45]. Estos casos confirman que los viajes eran un fin en sí mismos, no meramente una actividad instrumental de desplazamiento de un lugar a otro.

A finales del siglo XI, y particularmente durante los siglos XII y XIII, se produjo un aumento de los viajes autónomos, instrumentales y solitarios relacionados con el comercio que siguió a la aparición de las villas y ciudades. Este aumento lo demuestran las crecientes cantidad y frecuencia de los mercados regulares en las villas y ciudades, la aparición del nuevo grupo social de los comerciantes profesionales, parte de

---

[43] Véase Lampert de Hersfeld, *Opera*, en O. Holder-Egger (ed.), *MGH SS rer. Germ.* (38), pp. 288-298.

[44] Por ejemplo, el bien preparado viaje del emperador Otón III a Gniezno con el propósito de fundar allí un arzobispado evangelizador. Véase Thietmar, *Chronicon*, cap. IV/45, en R. Holtzmann (ed.), *MGH SS rer. Germ.* N. S. 9, pp. 182-184.

[45] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. V/7, ed. de B. Colgrave y R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, pp. 468-472.

cuyo negocio implicaba los viajes, y la regulación gremial que estipulaba que uno de los requisitos para que los aprendices fueran reconocidos como maestros consistía en que viajaran. Se produjo junto con una revolución en el transporte como consecuencia de la cual se hizo posible emplear caballos con más frecuencia que bueyes como animales de tiro. Como los caballos eran más rápidos que los bueyes, la revolución en el transporte potenció y aceleró el comercio además de la comunicación entre las personas y los grupos. Las redes viarias mejoraron[46].

Las peregrinaciones a los centros eclesiásticos más importantes, que las instituciones religiosas podían exigir como penitencia por pecados previamente cometidos, comenzaron a multiplicarse durante los siglos XII y XIII, algo que no cesó durante toda la Baja Edad Media. Junto a una plétora de centros eclesiásticos y locales, Roma emergió como el destino principal de las peregrinaciones, además de Santiago de Compostela en el norte de España. El mapa de la figura 38, impreso en 1502, constituye un ejemplo de ello.

A partir del siglo XI, las capitales residenciales aparecieron en la Francia de los Capetos en París, en la Inglaterra normanda en Westminster y Londres, en Bohemia en Praga, en Hungría en Buda y Pest, en Portugal en Lisboa, en Suecia en Estocolmo, en Dinamarca en Copenhague y en Polonia en Cracovia. Dentro del Imperio, donde los emperadores continuaron realizando viajes regulares, aparecieron las residencias de los principados territoriales, entre otros, en Múnich para Baviera, en Dresde para Sajonia, en Brunswick para los Welf, en Bruselas para Borgoña, mientras Maguncia, Trier y Colonia se desarrollaron hasta convertirse en centros administrativos de los electorados eclesiásticos. En el norte de Italia, las ciudades más grandes, principalmente Venecia, Florencia y Milán, pero también Génova, Módena, Ferrara y Siena, se establecieron como los centros del gobierno territorial. Estos lugares atraían necesariamente a los comerciantes profesionales y a los campesinos como viajeros al interior de sus murallas, lo cual conllevó un incremento súbito de los viajes en solitario. Un caso temprano, aunque raro, de viajes estipulados por los gobernantes se registró a finales del siglo X en Inglaterra, donde en 975 se llevó a cabo una reforma monetaria según la cual los residentes en un área de unas treinta millas alrededor de una casa de la moneda estaban obligados a viajar a ésta al menos una vez cada tres años, a fin de cambiar las viejas por nuevas monedas[47]. Sin embargo,

---

[46] A finales del siglo X, Richer de Rheims, *Histoire*, cap. IV/50, ed. de R. Latrouche, vol. 2, París, 1937, pp. 224-230, podía seguir lamentando el deplorable estado de un puente sobre un camino próximo a la villa de Meaux. Pero el emperador Otón II, en 975, amenazó con desterrar a quien osara destruir deliberadamente puentes u obstruir el paso en los caminos imperiales. *MGH DD Otto II*, n.° 112, p. 126.

[47] Véase H. Richards (ed.), *Flores Historiarum*, vol. I, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores XCV, Londres, 1890 (reimp.: Nueva York, 1965), p. 514.

los viajes en solitario a requerimiento de los gobernantes no fueron habituales durante la Edad Media. Que esto fue así puede inferirse del asombro con que, a comienzos del siglo XIV, se recibieron las noticias dadas por Marco Polo de la existencia en China de un servicio postal regular realizado por mensajeros a caballo. Según Marco Polo, estos mensajeros iban equipados con campanas que les ayudaban a despejar el camino a fin de permitirles una mayor velocidad en sus viajes. En el popular relato ficticio de los viajes de Sir John Mandeville en el siglo XIV se repitió resumida la descripción de Marco Polo[48].

No obstante, el incremento en el tráfico está indirectamente documentado por el aumento de las posadas comerciales a lo largo de los caminos más importantes, el mantenimiento de hospitales en lugares bien visibles o potencialmente peligrosos, tales como pasos de montaña, así como por la organización de la construcción de puentes y de los trabajos de mantenimiento de éstos[49]. Más aún, en el siglo XII los viajeros comenzaron a ampliar el alcance de sus actividades, y en el siglo XIV los géneros literarios de las descripciones de viajes y la literatura de viajes de ficción crecieron en popularidad y prominencia. Más aún, las *Novellae* de Boccaccio y los *Cuentos de Canterbury* de Godofredo Chaucer muestran que los poetas gustaban de situar la ficción en escenas de viaje. Esta literatura contiene pruebas de que los viajeros seguían considerando los viajes como una actividad de importancia por sí misma, al tiempo que en sus viajes comenzaban a experimentar un cierto disfrute o sentimiento de alivio. Comenzó a florecer una especie de industria turística con guías escritas, *devotionalia,* monedas y medallas conmemorativas y especialidades gastronómicas locales. No obstante, los viajes en grupos mayores eran sumamente raros y, en consecuencia, de gran importancia política cuando se producían. Un caso notorio fue el viaje emprendido por el rey Eduardo III de Inglaterra cuando junto con su corte viajó por el continente de 1338 a 1340 con el propósito de buscar aliados en sus campañas contra el rey francés durante la primera fase de la Guerra de los Cien Años.

Los viajes en solitario o en grupo se han descrito aquí no sólo en términos de autonomía y organización en cuanto una empresa en grupo o en solitario, sino también en términos de instrumentalidad y regularidad. Se ha hecho así porque, al contrario que la emigración, los viajes quizá y con frecuencia fueron un fenómeno recurrente. Hasta finales de la Edad Media y más allá, los viajes parecían emprenderlos

---

[48] Marco Polo, *The Description of the World*, cap. 98, ed. de A. Christopher Moule, Paul Pelliot, Londres, 1938, pp. 242-247. *Mandeville's Travels... Edited from Ms Cotton Tiberius C XVI*, ed. de P. Hamelin, vol. 1, Early English Text Society. Original Series CLIII, Londres, 1919 (reimp.: Londres, 1960), p. 160.

[49] Pruebas de ello se encuentran en la paz de Maguncia de 1235, cap. 7, en L. Weiland (ed.), *MGH Const.*, 2, n.º 196, p. 143.

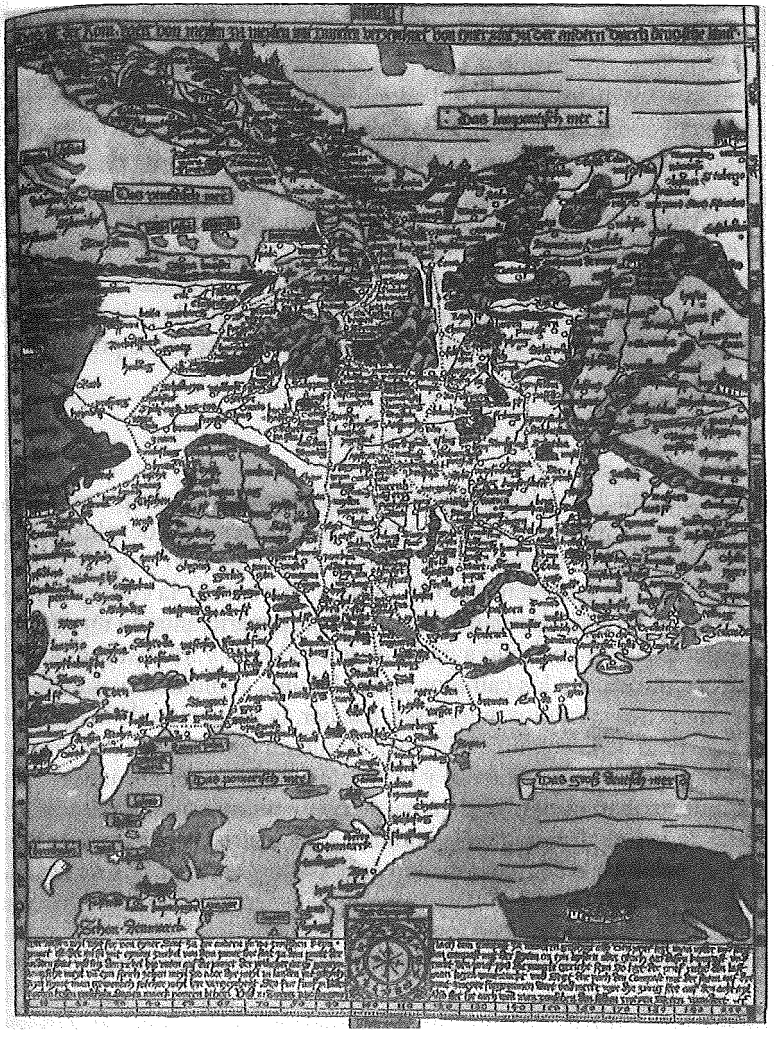


Figura 38. Harald Etzlaub, mapa de los caminos que llevan a Roma. Impresión en gran formato, Núremberg, 1502. El mapa coloca Roma en la parte de arriba y a Jutlandia en la inferior. Se resaltan los principales pasos alpinos como adecuados caminos para llegar a Roma.

autónomamente viajeros solitarios que podían ser sacerdotes, obispos, gobernantes o productores, así como otros especialistas profesionales que consideraban los viajes como un fin en sí mismo. No obstante el aumento cuantitativo de los viajes a partir de los siglos XI y XII, su continuidad cualitativa es sorprendente, porque durante tres siglos más o me-

nos tras el final de la Edad Media los gobernantes territoriales hicieron poco por reprimir o reducir tales manifestaciones de autonomía personal. Mientras que la autonomía de los viajeros siguió siendo un rasgo constante, su instrumentalidad adquirió un matiz diferente con la aparición del comercio profesional. En este contexto, los viajes se convirtieron en una acción premeditada y con un objetivo, que servía para desplazar a las personas de acá para allá entre las comunidades urbanas de las villas y ciudades. Los viajes no instrumentales llegaron a asociarse con desplazamientos llevados a cabo por placer[50] como los descritos en la literatura de viajes bajomedieval, que eran similares al turismo del siglo XX. Por contra, durante toda la Edad Media los viajes obligatorios no fueron muy frecuentes, aunque en ocasiones sí se produjeron.

Conclusión

La emigración y los viajes en cuanto modelos de desplazamiento de personas y grupos muestran ciertas similitudes. Los desplazamientos en grupo disminuyeron rápidamente tras el siglo VI y desde entonces han sido un fenómeno raro en Europa. Por contra, la emigración en solitario, así como todas las formas de viaje, experimentaron un aumento espectacular y continuo a partir de los siglos XI y XII. Estos cambios fueron simultáneos los cambios en los hábitos comunicativos analizados en los dos capítulos anteriores, a saber, la reducción de la oralidad en beneficio de la comunicación por escrito en cuanto tipos de comunicación práctica entre personas y la aceptación de principios universales que informaban el tipo «caliente» de conmemoración del pasado. La unión de la literalización de la comunicación entre las personas, la universalización de la conmemoración del pasado y la expansión de la emigración y los viajes en solitario amplió el espacio de la comunicación más allá de los confines de los periodos temporales divinamente ordenados, los asentamientos locales y los grupos familiares particularistas.

---

[50] Los documentos tempranos de viajes de placer se remontan al siglo XV. Gian Francesco Poggio di Guccio Bracciolini (1380-1459), secretario del *nuntius* papal ante el Concilio de Constanza (1414-1418), escribió a un amigo de Florencia acerca de una excursión que en 1417 le había llevado al balneario de Baden (Aargan, Suiza), dando una impresión de los goces que se podían experimentar en los viajes de placer. Véase Bracciolini, *Die Renaissance in Briefen von Dichten, Künstlern, Staatsmännern, Gelehrten und Frauen*, vol. 1, Leipzig, 1909, pp. 104-118. Igualmente, el bajomedieval *Volksbuch Till Eulenspiegel* contenía una escena en la que el héroe emprende un viaje para visitar unos baños públicos. Véase *Eyn kurtzweilig lesen von Dyl Ulenspiegel*, reimpresión de la primera edición impresa (Estrasburgo, 1513), ed. de H. Knust, Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts LVI, Halle, 1884, fol. XCVIII.

CUARTA PARTE

IMÁGENES DEL ORDEN

INTRODUCCIÓN GENERAL

En los dos capítulos siguientes, me propongo describir dos tipos de cambio: en primer lugar, el cambio de una educación de los jóvenes centrada en el grupo a una educación centrada en la persona; en segundo lugar, el cambio de un concepto del entorno sociopolítico centrado en el grupo a uno centrado en el espacio. Estos cambios me propongo describirlos formulando los siguientes tipos de pregunta: ¿cómo se percibía el orden en cuanto mantenido en la sucesión de las generaciones como un aspecto del tiempo?; ¿con qué fin era el orden considerado como teniéndose que mantener en las relaciones de grupo? De ahí que los cambios en las imágenes del orden se describan y analicen en conexión con las categorías de tiempo y grupo. Estas descripciones historizarán conceptos por lo común considerados como pertenecientes a la sociología de la educación y a la ciencia política.

En los capítulos anteriores, además de las categorías del tiempo y el grupo, ya se han descrito cambios importantes en las experiencias y las actitudes hacia el entorno físico. De ahí que aquí sólo sea necesario recapitularlos brevemente. En la Alta Edad Media, las actitudes hacia el entorno físico las configuró la experiencia de que el entorno físico era hostil a la humanidad, estaba divinamente ordenado y los seres humanos no tenían ningún poder para cambiarlo. A fin de superar las resistencias y los obstáculos del entorno físico, las personas creían en la necesidad de unirse en grupos bajo el liderazgo de una persona excepcional que estuviera dotada de unos poderes y una energía extraordinarios. De ahí que las migraciones a gran escala, los viajes de larga distancia, especialmente allende los mares, y la apertura de claros en los bosques se emprendieran en el contexto de un sentimiento ampliamente extendido de que el asentamiento local de uno, los grupos familiares y los grupos vecinales en éste y en otros asentamientos eran y debían ser con-

figuraciones estables en las que la vida de una persona había de transcurrir. En consecuencia, hasta el siglo X los viajes de larga distancia fueron raros y el comercio a larga distancia estuvo en manos de especialistas que trataban de organizarse como grupos políticos con sus propias tradiciones. Igualmente, los bosques en los que se estableció una gran cantidad de asentamientos en el continente al norte de los Alpes se dejaron sin cultivar como tierras de nadie y se utilizaron principalmente para pastos y para la recolección de fruta y de madera como combustible. Aunque desde el siglo VIII al XI se produjo en el continente una fase de la reforestación de los bosques y la subsiguiente apertura de claros, así como aumentó el tamaño de los asentamientos, siguió habiendo en reserva muchas tierras altas o por otras razones menos favorables y los mismos bosques restantes ya no se habitaron más que esporádicamente. El entorno físico era, por consiguiente, percibido como estático y no sujeto a otro poder ordenador que la voluntad divina.

Durante los siglos XI y XII, la actitud hacia el entorno físico sufrió un cambio fundamental. Los recientemente fundados castillos en lo alto de colinas, por un lado, y las comunidades urbanas en las villas y ciudades, por el otro, constituyeron la demostración visual de la predisposición de sus residentes a crear su propio entorno hecho a la medida del hombre y arquitectónicamente separado del entorno físico que los envolvía. Igualmente, los bosques se desarrollaron hasta convertirse en unidades económicas y terrenos para la caza y la reunión, así como áreas de producción no agrícola especializada. Entre los productos se encontraban la caza, los minerales, el carbón y la diversidad de productos que requerían la energía hidráulica. Como los productores no eran agricultores, tenían que vivir de los alimentos que obtenían en las aldeas o villas próximas. De manera que aparecieron mercados en los que los profesionales de los bosques, como los carboneros o mineros, pudieran vender sus productos a cambio de vituallas y otras necesidades vitales. Como consecuencia, los bosques pasaron a estar sometidos al control administrativo de los gobernantes territoriales o de los concejos de las villas y ciudades próximas. En el interior de los bosques, fue necesario demarcar con precisión las fronteras, lo cual implicaba la conversión de los bosques en parte del espacio administrativamente organizado. Durante el siglo XIII, los campesinos del sur de Europa, específicamente en la península Ibérica, comenzaron a desarrollar sistemas de irrigación extensiva bajo influencia árabe con el propósito de aumentar las tierras arables y la producción agrícola[1]. Durante el mismo siglo, en Italia los agricultores añadieron a éste el objetivo de extender el tráfico ligado al agua mediante la construcción en Lombardía de sistemas de canales nu-

[1] Yaba Ibn Mohamed, llamado Ibn-al-Awwam: *Le livre de l'agriculture*, vol. 1 (París, 1866), pp. 117-34, 510-36.

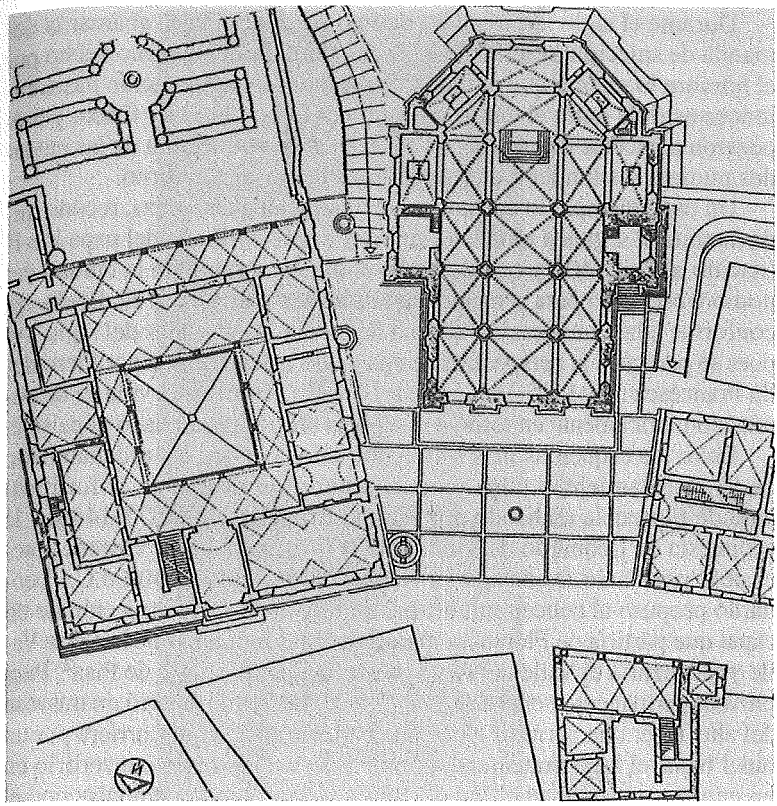


Figura 39. Plano del centro de la ciudad de Pienza, de acuerdo con los diseños realizados por el papa Pío II hacia 1460 para la reconstrucción de su lugar de nacimiento. Lucian Finelli, Sara Rossi, *Pienza. Tra ideologia e realtà*, Bari, 1979, figura 91. Reimpreso con autorización.

tridos por los ríos alpinos. Durante el siglo XIV, comenzaron a hacerse esfuerzos por medir las distancias marítimas a fin de hacer predecible la navegación. Se hicieron cartas náuticas y cartas portuarias con listas de distancias en línea recta entre dos puertos, a fin de permitir los cálculos sobre el tiempo que cabía esperar que durase un viaje entre dos puertos. En este sentido, el entorno físico, representado por los bosques y los mares, perdió su aura de hostilidad e impenetrabilidad. En lugar del *tremendum* con que el entorno físico había sido abordado durante la Alta Edad Media, apareció una actitud según la cual el entorno físico podía y debía estar sujeto al control humano a fin de ser explotado con vistas a las necesidades humanas. La actitud hacia el entorno físico dejó de estar centrada en los grupos para, por el contrario, centrarse en el espacio.

Durante el siglo XV, la nueva actitud se amplió hasta abarcar la demanda de sujeción a ciertas formas geométricas del entorno hecho por el hombre lo mismo que el físico. Se abandonó la separación hasta entonces estricta entre el entorno hecho por el hombre y el físico, y empezaron a hacerse diseños según los cuales la arquitectura de las ciudades pudiera responder a ciertos rasgos del paisaje en torno.

Un buen ejemplo lo constituye la villa italiana de Pienza, reconstruida durante la segunda mitad del siglo XV según el diseño del papa Pío II (nacido allí en 1405 y que derivaba el nuevo nombre de la ciudad del nombre escogido para sí cuando ascendió al trono papal). El diseño era conforme a la planificación urbana de mediados y finales del siglo XV, pues se parecía a la perspectiva de una ciudad ideal trazada por Piero della Francesca (*ca.* 1415-1492) hacia 1470. El centro de la villa se disponía geométricamente en torno a una plaza abierta por un lado al paisaje.

Entre los esquemas más formidables de la época del ordenamiento de los asentamientos y los paisajes estaban el diseño de la fortificación de Florencia realizado por Filippo Brunelleschi (1377-1446) y la propuesta de Leonardo da Vinci (1452-1519) para hacer Florencia accesible por barco desde el mar Mediterráneo. Hacia 1500 d.C., Leonardo propuso al concejo municipal de Florencia la construcción de un canal que partiría de Florencia, pasaría por las montañas de la Serra Valle y alcanzaría el Valle del Arno inmediatamente al este de Pisa[2]. Para proveer permanentemente de agua al canal, Leonardo sugirió un trasvase del alto Tíber que permitiría que una parte de su agua discurriera por un túnel hasta el lago Trasimeno, ampliaría este lado hasta convertirlo en un enorme embalse en el Val di Chiara y conectaría el embalse con el Arno mediante otro canal[3]. Aunque Leonardo modeló su propuesta basándose en el sistema de canales establecido en Lombardía durante la Baja Edad Media, la confianza en su recién adquirida competencia en hidráulica le indujo a concebir un esquema mucho más extenso que su modelo y que habría sometido grandes partes del paisaje del centro de Italia a un orden hecho por el hombre... si se hubiese llevado a cabo.

Las pautas geométricas y los esquemas de ordenamiento a gran escala hacían visible el control humano del entorno físico y, al mismo tiempo, producían la impresión visual de regularidad, equilibrio y falta de mutabilidad. Como en la Alta Edad Media, el entorno físico seguía considerándose esencialmente estático. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido en la Alta Edad Media, en el siglo XV y los inmediatamente posteriores, el orden estático se consideraba impuesto por la voluntad humana.

---

[2] París. Bibliothèque Nationale, Codex Atlanticus, fol. 46 recto-verso. Anteriormente: Milán, Biblioteca Ambrosiana.

[3] Castillo de Windsor, Ms. 12682.

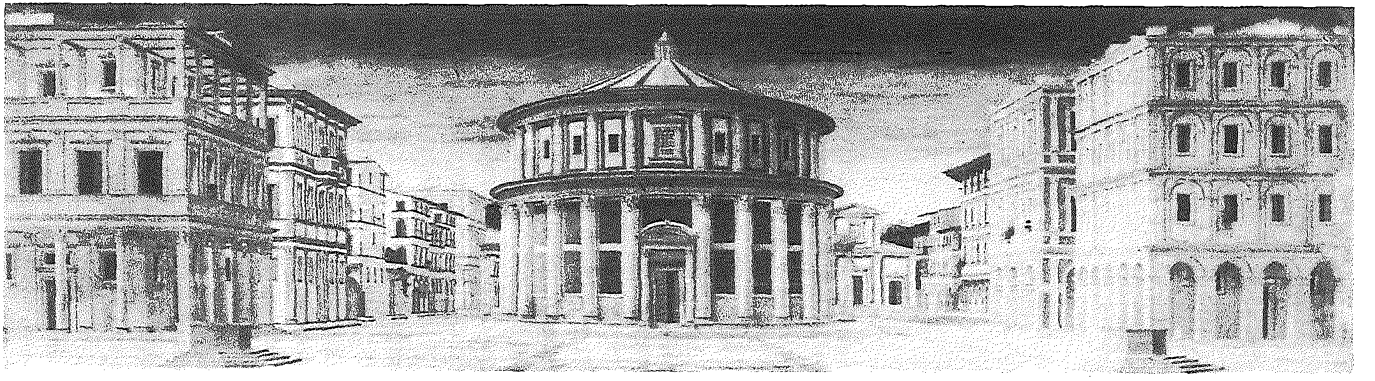


Figura 40. Plano de una ciudad ideal, atribuido a Piero della Francesca, *ca.* 1470. Galleria Nazionale delle Marche, Urbino, Palazzo Ducale.

XII

IMÁGENES DEL ORDEN I: LOS VIEJOS Y LOS JÓVENES

*dat sagetum mi usere liuti... dat Hiltibrant haetti min fater: ih heittu Hadubrant. form her ostar giweit, floh her Otachres nid, hina miti Theotrihhe enti sinerodegano filu**.*
Hildebrandslied

INTRODUCCIÓN

El aspecto temporal del orden se manifiesta a través del cambio generacional. A lo largo de la vida, todos experimentamos el envejecimiento y, como consecuencia, una transición del poder de padres a hijos dentro de los grupos familiares y de los veteranos a los más jóvenes en otros tipos de grupos. Estas transiciones de poder las guía una estructura conceptual de normas y reglas que no es en sí estable. Sus cambios hacen temporales las normas y reglas a través de las cuales el poder pasa de los viejos a los jóvenes.

Las actitudes hacia los viejos y los jóvenes a finales del siglo XIX y durante el XX se caracterizan por la expectativa de que, en condiciones normales, la muerte se produzca más frecuentemente en la vejez, mientras que las muertes repentinas de los adolescentes o incluso de los adultos como consecuencia de la enfermedad, la guerra, el homicidio criminal o los accidentes se consideran una tragedia inusual y grave. Se han hecho importantes y exitosos esfuerzos por reducir la mortalidad antes de la vejez. Como la ocurrencia de la muerte se asocia primordialmente con la vejez, a los ancianos se los suele percibir como frágiles, perezosos y enfermos, y esta percepción implica que la transición del po-

* «Esto me dijo nuestro pueblo... que mi padre se llama Hildebrand: yo me llamo Hadubrand. Hace mucho que se fue al este, huía del odio de Otacher, junto con Dietrich y muchos de sus guerreros.» *[N. de los T.]*

der de los viejos a los jóvenes se espera que suceda en el momento de la muerte. Sin embargo, antes del siglo XIX la muerte era un acontecimiento ubicuo que preocupaba a todos. No sólo la mortalidad infantil era elevada; los miembros de todos los demás grupos de edad afrontaban un alto riesgo de muerte. Puesto que no había ningún riesgo de mortalidad específico de ninguna edad, tampoco había una asociación particularmente estrecha de la muerte con la vejez y se emplearon diferentes medios para llevar a cabo la transición del poder de los viejos a los jóvenes.

Los esquemas por grados de edad

La sensibilidad a la ubicuidad de la muerte podía ser más o menos explícita. En la Baja Edad Media y durante el siglo XVI, tal sensibilidad fue alta y se registró en sermones *memento mori* y en el arte y la literatura sobre la danza de la muerte. Estos sermones, obras de literatura poética y de arte plástico, se concebían no como un consuelo ante la muerte prematura, sino como una advertencia de que, puesto que la muerte podía ocurrir en cualquier momento, todo el mundo debía estar preparado y dirigir su vida con la expectativa de su inminente final. Constituían, asimismo, un recordatorio implícito de que el mundo sin muerte era el mundo de los cuentos de hadas.

La edad se definía mediante varios sistemas diferentes. Durante la Edad Media, la división esquemática más popular de los grados de edad la informaba la obra de Séneca el Viejo (*ca.* 55 a.C.-40 d.C.) y consistía en cinco grados. El esquema original de Séneca de «infancia, niñez, adolescencia, juventud y vejez» lo amplió en el siglo IV san Agustín, que distinguió dos grados de vejez, a saber, los años de la edad avanzada y la senilidad. Probablemente, san Agustín optó por seis grados de edad porque quería equiparar los seis grados de edad con las seis edades del mundo y los seis días de la Creación en la tradición bíblica[1]. En cualquier caso, los grados de edad de san Agustín los canonizó en el siglo VII san Isidoro, que los incluyó en su enciclopedia[2]. Estos grados esquemáticos de edad eran notables por su ausencia de un concepto dis-

[1] San Agustín, *De vera religione*, cap. I/26 (*PL* 34, col. 145): «Infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, aetas senioris, deterior aetas». La misma identificación de los seis grados de edad con las seis edades del mundo se encuentra en una vidriera bajomedieval en la iglesia catedral de Cristo en Canterbury. La vidriera representa el milagro de las bodas de Caná, cuando, según la leyenda contenida en el Evangelio de san Juan, seis barriles de agua fueron convertidos en vino. La imagen de Canterbury muestra los barriles como las seis edades humanas y las seis edades del mundo.

[2] San Isidoro, *Etymologiarum sive originum libri XX*, cap. XI/2, ed. W. M. Lindsay (Oxford, 1911); añadió ciclos de siete años para cada edad: *infantia*, 0-7; *pueritia*, 7-14; *adolescentia*, 14-28; *iuventu*, 28-49; *aetas senioris*, 49-70; *senectus*, 70-. Cfr. Rabano Mauro, *De universo libri XXII*, cap. VII/1 (*PL* 111, col. 179): «infantia, pueritia, adolescentia, juventus, gravitas, senectud».

tinto de la edad adulta como la intermedia entre la juventud y la vejez. Entre las muchas referencias posteriores al esquema agustino-isidoriano de los grados de edad, estaban las exégesis bíblicas realizadas en el siglo XIV por el teólogo parisino Jean Hesdin (m. tras 1378)[3]. Este esquema de los grados de edad informó la percepción de que la transición del poder de los viejos a los jóvenes se daba directamente sin ninguna edad intermedia. Sin embargo, en el paso del siglo XV al XVI la familia residente de tres generaciones, abuelos, padres e hijos, se había convertido en el tipo de grupo familiar más corriente en la aristocracia, así como entre los habitantes de las villas y ciudades. Se había hecho lo bastante poderoso como para informar la nueva percepción de que el cambio generacional ya no se producía directamente de los viejos a los jóvenes, sino indirectamente de los viejos a un grupo intermedio de los miembros de la familia que ya no eran jóvenes, pero tampoco viejos todavía. La nueva extensión del esquema se hizo posible una vez el esquema agustino-isidoriano de los grados de edad hubo perdido su asociación con las edades del mundo y permitió su extensión más allá del número de los seis grados. El esquema resultante de siete grados de edad lo empleó, entre otros, Shakespeare y durante los siglos XVI y XVII aparece con frecuencia en otras fuentes verbales y plásticas[4]. Se desarrollaron otros esquemas que dividían la adultez en varios grados de edad distintos y que, por tanto, contenían números incluso mayores[5]. La conceptualización de la adultez como un grado o un conjunto de grados de edad distintos tuvo las importantes consecuencias de que los adultos actuaran como los intermediarios entre los viejos y los jóvenes, pero de que éstos y aquéllos dependieran de los adultos. Los nuevos esquemas informaron también la percepción de que la transición del poder se diera de los viejos a los adultos y no afectara en absoluto a los jóvenes. Por el contrario, la edad adulta podía describirse y representarse como la cima de la vida de una persona, según sugiere la imagen de la figura 42.

Más aún, los diversos grados de edad tenían una significación legal, en el sentido de que determinaban el comienzo de la responsabilidad legal, la cual se fijaba de forma variable a la edad de 12, 15, 18 o 20 años, dependiendo del periodo y del grupo social en que se aplicaran[6].

---

[3] Ed. Rolf Sprandel, *Alterschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der Pariser Bibelexegese*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXII (Stuttgart, 1981), pp. 164-186.

[4] William Shakespeare: *As You Like It*, II/7 (diversas ediciones).

[5] Por ejemplo, diez grados de edad: Abraham a Sancta Clara, *Hui and Pfui in der Welt* (Passau, 1836), p. 473.

[6] Por ejemplo, *Lex Visigothorum*, cap. X/1, 17 (12 años), en ed. Karl Zeumer: *MGH LL nat. Germ.* 1, p. 389. *Golden Bulla of 1356*, cap. VII/4 (18 años), en ed. Wolfgang D. Fritz: *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356*, MGH Fontes iuris Germ. ant. 11, p. 62. *Sachsenspiegel*, Landrecht, Libro I, cap. 42, 1 (20 años), en ed. Karl August Eckhardt: *MGH Fontes iuris Germ. Ant.* N. S. 1, p. 105.

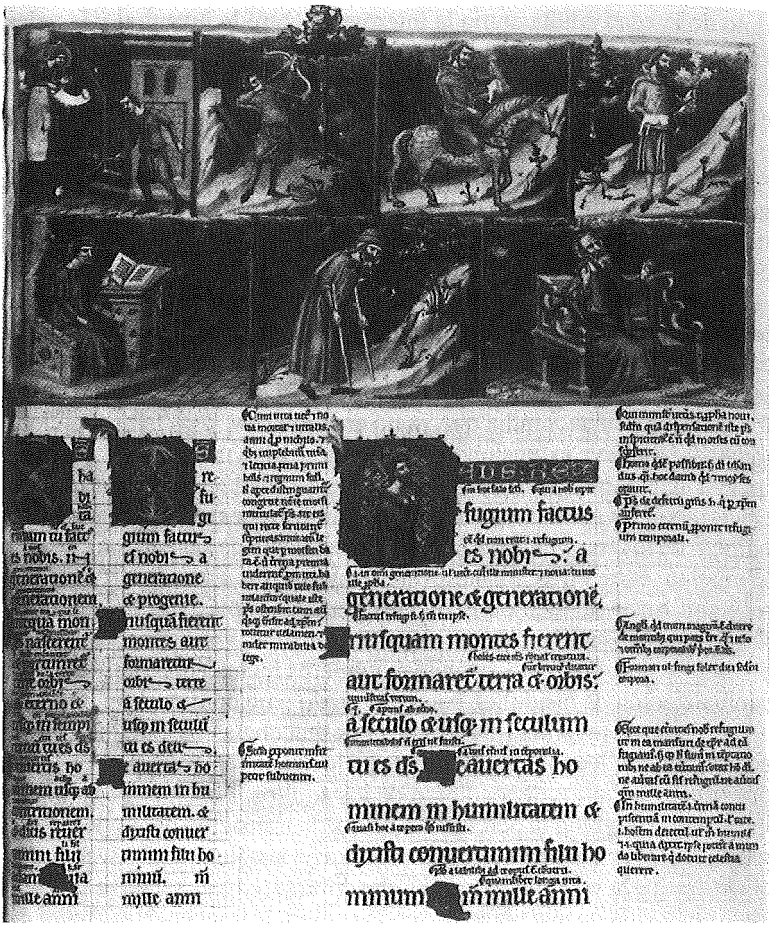


Figura 41. Las seis edades de la vida. Libro con miniatura para el salmo 89, *ca.* 1300. Procedente de un salterio glosado, Bibliothèque Nationale de France, París, Ms. lat. 8846, f. 161r. Cliché de la Bibliothèque Nationale de France.

Sin embargo, determinar la edad precisa de una persona era difícil, porque antes del siglo XIX las fechas de nacimiento rara vez se registraban y porque el bautismo solía fecharse en términos del día y el mes, pero no del año en que se había producido. De ahí que el cálculo de la edad de una persona dependiera de ciertos rasgos físicos y pautas de comportamiento. Entre ellos estaban el destete del pecho de la madre como signo del final de la infancia y el crecimiento de la barba, así como la conclusión de la escolarización formal como signos del final de la adolescencia. Por tanto, los grados de edad relativamente aproximados parecían preferibles a los años de vida precisamente contados.

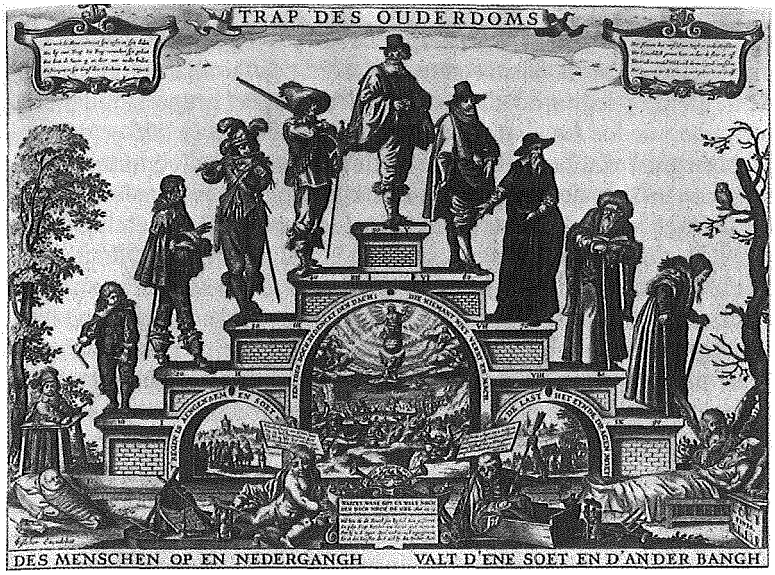


Figura 42. Cornelis Visscher, Las nueve edades de la vida, siglo XVII. Impresión en folio único. Atlas Van Stolk, Historical Museum Rotterdam.

El control del parentesco: los viejos y los jóvenes en la Alta Edad Media

Los lamentos medievales por las penalidades de la vejez son legión y se daban frecuentemente en el contexto de la exégesis de la Biblia, en particular del salmo 89[7]. Había también normas gerontofóbicas que restringían los derechos de los viejos[8]. Pero tales pronunciamientos no deberían malentenderse como si implicaran que a los viejos se los consideraba principalmente con desprecio y deliberada negligencia, pues los lamentos por la vejez eran contrarios a la práctica de los grupos familiares que conservaban sus propias tradiciones de ascendencia. Esto se debía a que tales grupos familiares tenían necesidad de miembros viejos, capaces de conocer y transmitir las tradiciones a las generaciones siguientes. Más aún, en la medida en que estas tradiciones eran portadoras de normas legales y morales, las personas encargadas de transmitir e interpretar estas tradiciones debían de estar auténticamente investidas de poder. A partir de la Alta Edad Media, hay casos concretos que demuestran las dificultades que podían amenazar la existencia de los gru-

[7] Para el siglo X, véase Remigio, MS París, Bibliothèque Nationale, Fondos Lt. 546. Para el siglo XIII, véase Juan de La Rochelle, *Commentary on Psalms*, París, Bibliothèque Nationale, Fondos Lat. 15602/15603. Ed. de Sprander (véase nota 5), pp. 86, 87.

[8] *Sachsenspiegel* (véase nota 6), cap. Libro I, cap. 52, 2, pp. 109-110.

pos familiares sin miembros viejos. Aunque de tales pruebas sólo se conservan las procedentes de grupos familiares regios, la dificultad principal debió de ser la misma en todos los grupos familiares transmisores de tradición y legitimidad. La difícil situación del grupo familiar regio ostrogodo de los Amali tras la muerte de Teodorico en 526 se debía, al menos en parte, a la ausencia de un descendiente de Teodorico veterano y con influencia que pudiera evitar los conflictos domésticos entre los ostrogodos antes de su derrota final a manos de los ejércitos bizantinos. Pruebas posteriores proceden de las Islas Británicas, donde, desde comienzos del siglo IX, el reino merciano se vio sacudido por varias crisis sucesorias que, finalmente, llevaron a la extinción del grupo familiar regio merciano junto con la destrucción del reino mismo[9]. Por eso la ausencia de personas ancianas como transmisores con autoridad de las tradiciones debió de dar pie a conflictos domésticos. En consecuencia, es difícil creer que, en la Alta Edad Media, los viejos estuvieran sometidos a un tratamiento deliberadamente duro por parte de las generaciones más jóvenes si la continuidad del grupo familiar dependía del poder y la longevidad de sus miembros veteranos.

Hay más pruebas, aunque indirectas, del papel activo desempeñado por los miembros veteranos de ambos sexos dentro de los grupos familiares en la transmisión de tradiciones ligadas a los grupos. Un caso bien conocido es la biografía del rey sajón occidental Alfredo redactada a finales del siglo IX por el obispo Asser, que escribió que Osburh, madre de Alfredo, le hacía memorizar los «*Carmina Saxonica*», esto es, las tradiciones orales vernáculas confiadas a Osburh para su transmisión[10]. Asser, por tanto, informaba de que la madre de Alfredo había querido asegurarse de que su hijo mismo sería investido con el poder de transmitir estas tradiciones, y Asser seguía señalando que Alfredo las recibió con entusiasmo y las memorizó con celo. Lo que sin embargo importa en esta observación es que Asser dice que esto ocurrió durante la juventud de Alfredo, en una época en la que su madre posiblemente no podía prever que Alfredo, su hijo menor, acabaría ascendiendo al trono. Puede, por consiguiente, suponerse que Osburh hizo los mismos esfuerzos con sus otros hijos, si bien Asser no registró estos esfuerzos. Probablemente, Asser no lo hizo porque, para él, lo importante era únicamente el hecho de que Alfredo, finalmente gobernante de Wessex, había sido equipado con la capacidad de actuar como transmisor de tra-

[9] Los reyes mercianos Beornwulf (823-5), Ludeca (825-7), Wiglaf (827-9, 830-40), Beorthwulf (840-52), Burgred (852-*ca.* 874) y Ceolfwulf II (874-antes de 883) son de origen desconocido. Wiglaf huyó del reino tras perder una guerra contra el rey Ecgbehrt de Wessex en 829, pero recuperó el reino en 830. Beorthwulf fue derrocado en 852, Burgred huyó, probablemente en 874, y Ceoflwulf II murió en circunstancias desconocidas en una fecha ignorada.

[10] Asser, *Life of King Alfred*, cap. 2, ed. de William Henry Stevenson (Oxford, 1904), p. 4 (reimpresión: ed. Dorothy Whitelock [Oxford, 1959]).

diciones orales ligadas al grupo familiar. Esto permite otro supuesto, el de que, aún en el paso del siglo IX al X, los miembros veteranos de un grupo familiar actuaban como los transmisores con autoridad de las tradiciones orales, y el conocimiento de esas tradiciones era considerado como una condición de la sucesión en el gobierno.

El mismo principio se aplicó también a otros grupos familiares regios y, en estos casos, las pruebas son incluso anteriores. Por ejemplo, en la *Vida de san Guthlac,* del siglo VIII, el santo, un descendiente del grupo familiar regio anglo, es descrito en su juventud como habiéndose familiarizado con lo que el hagiógrafo llamó la «vana charla de las viejas, las vacías fábulas del pueblo sin educación o de las canciones groseras»[11]. *Prima facie,* el hagiógrafo manifestaba su desprecio por la práctica que describía, pero es evidente que tal desprecio estaba condicionado por las convenciones literarias que informan la literatura hagiográfica. Dentro de estas convenciones, sólo las tradiciones literarias asociadas con la Biblia podían ser aprobadas, lo cual significa que lo que a Guthlac (*ca.* 674-714) le habían contado lo constituían tradiciones de origen no cristiano. Por eso podemos suponer que en el grupo familiar de Guthlac se transmitían tradiciones orales vernáculas. Sorprendentemente, en ambos casos los transmisores de estas tradiciones se identificaban como mujeres mayores.

Las sagas nórdicas de la Alta Edad Media muestran algunas de las condiciones bajo las cuales los viejos podían ser tratados como importantes. Una de esas condiciones debió de ser que la vejez se combinara con la capacidad de desplazarse y de llevar una vida activa. Resulta característico que a los ancianos transmisores de tradiciones orales se los tenía en alta estima como viajeros en una época en la que los viajes requerían fuertes energías físicas. Es decir, a los viajeros de edad no se los estimaba primordialmente por ser viejos, sino que se los consideraba importantes porque, en su situación de ancianidad, conservaban toda la capacidad para actuar de modo que pudieran desplazarse a largas distancias. Ésta es una visión que también prevalecía en las percepciones teológicas escolásticas de los viejos como respetables cuando y en la medida en que fueran capaces y estuvieran predispuestos a trabajar[12]. Evidentemente, no todo el mundo era tan potente como Jacob, que, según el Génesis 49, 33, dio sus últimas órdenes a sus hijos, encogió los pies en el lecho y expiró. No obstante, las noticias altomedievales de ancianos de alto rango, respetados y poderosos en espera de la muerte abundan en elogios de su continua actividad hasta el final. Beda, por ejemplo, era aclamado por haber cumplido con sus deberes de maestro hasta

[11] Félix, *Life of Saint Guthlac*, cap. XII-XIII, ed. de Bertram Colgrave (Cambridge, 1956; reimpresión: Cambridge, 1985), p. 78.

[12] Remigio (véase nota 7), p. 86.

el momento de su muerte[13] y el abad Eigil de Fulda (*ca.* 750-822) era reverenciado por haber comenzado a cavar su propia sepultura inmediatamente antes de haber quedado incapacitado y fallecer[14]. Guillermo el Conquistador (1027/1028-1087) era renombrado por haber sido completamente capaz de hablar y usar sus sentidos plenamente durante las seis semanas que duró la enfermedad que le produjo la muerte[15]. De manera que, en cuanto miembros de grupos familiares y contractuales y en cuanto ostentadores de altos cargos, los viejos parecen haber sido respetados cuando y en la medida en que pudieran cumplir sus deberes. Por contra, los frecuentes lamentos por la vejez parecen haberse centrado en la fragilidad porque era prohibitiva de la vida activa requerida de los jóvenes tanto como de los viejos.

Otra condición era que existiera un grupo familiar en el que las tradiciones se consideraran como instrumentos para la conservación del grupo; en otras palabras, que en los grupos familiares hubiera miembros jóvenes que desearan o se les exigiera continuar el grupo familiar, cuidar de los viejos y recibir de ellos las tradiciones de los grupos familiares. Esta condición habrá sido evidente para la mayoría de los grupos familiares durante gran parte de la Alta Edad Media, pero se hizo problemática en conexión con los intentos fomentados desde el púlpito de reducir la influencia de los grupos familiares y la cantidad de sus miembros. La hagiografía altomedieval, por ejemplo, abunda en noticias sobre la separación del santo con respecto a las tradiciones y el entorno de su grupo familiar a una edad temprana. El mejor conocido es el documento sobre Wynfrith, que luego se llamó a sí mismo Bonifacio. El hagiógrafo de Wynfrith del siglo VIII le hizo pelearse con sus padres siendo adolescente. Mientras que a sus padres se los describe como no dispuestos a permitir que su hijo entrara en el servicio de la Iglesia, a Bonifacio se le hace pasar por alto los argumentos de ellos y superar todas sus amenazas, presiones y ruegos. Acaba abandonando su casa para siempre a fin de llevar una vida monástica[16]. Aunque en este caso particular puede que haya un exceso de tópicos y de dramatización, el tópico mismo es característico, porque sugiere que la separación del grupo familiar a una edad joven se consideraba en la vida del santo un importante

---

[13] Carta de Cuthbert sobre la muerte de Beda, en Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. de Bertram Colgrave, R. A. B. Mynors (Oxford, 1969), pp. 579-587.

[14] *Vita Eigilis*, cap. 25, en ed. de Georg Waitz: *MGH SS* 15, pp. 221-233.

[15] Orderic Vitalis, *Ecclesiastical History*, cap. VII/14-15, vol. 4, ed. de Marjorie Chibnall (Oxford, 1973), pp. 98-107.

[16] Wilhelm Levison, ed.: *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, cap. 1, en *MGH SS rer. Germ.* (57), pp. 5-6. Al parecer, uno de los argumentos de los padres era que, si Bonifacio se marchaba, a ellos les aguardaba una vejez en la miseria. De forma similar, véase *Vita S. Rusticulae sive Marciae*, cap. 5, en ed. de Bruno Krusch: *MGH SS rer. Merov.* 4, p. 342. En este caso, la madre del santo se lamentaba de no tener a nadie en quien confiar cuando le llegara la vejez.

indicio temprano de su determinación a dedicar su vida a la Iglesia y a actuar contra los intereses del grupo familiar.

En otro caso, la partida de miembros jóvenes del grupo familiar para entregarse al servicio de la Iglesia estaba explícitamente interconectada con la conversión al cristianismo y la disolución definitiva de un grupo. En la *Vida de san Liudger,* un misionero frisón que fue obispo de Munster (*ca.* 742-809), escrita en el siglo IX, se incluye la noticia del nacimiento de Liafburh, la madre de Liudger. La abuela paterna de Liafburh, una pagana, había querido tener un nieto y cuando se enteró de que su nuera había dado a luz a una niña, esto es, a Liafburh, envió a casa de su nuera a unos cuantos guerreros con la orden de asesinar a la niña Liafburh. De hecho, los guerreros estuvieron a punto de ahogar a la niña en un cubo cuando, con poderes milagrosos, la niña se agarró al borde del cubo y fue salvada por una vecina que oyó los gritos de la pequeña Liafburh. De manera que Liafburh sobrevivió para posteriormente dar a luz a dos futuros santos, Liudger e Hildigrim, obispo de Châlons-sur-Marne y párroco de Halberstadt (m. 827)[17]. A la anciana pagana se la describía como haciendo un esfuerzo por la conservación del grupo familiar, y este esfuerzo el hagiógrafo lo asociaba con el hecho de que prefería un nieto a una nieta. Sorprendentemente, nada se dice sobre la religión de la segunda generación, es decir, los padres de Liafburh; pero a partir de casos similares, cabe inferir que la madre de Liafburh era cristiana, no así su padre[18]. Que Liafburh era cristiana no puede dudarse, pues permitió que sus dos hijos entraran al servicio de la Iglesia; después de ocurrir esto, el grupo familiar se extinguió. La única clase de respeto que Liafburh podía obtener derivaba de su papel como madre de santos, pues ya no tenía ninguna oportunidad de actuar o ser reverenciada como transmisora de las tradiciones orales vernáculas. En este caso, se describe la extirpación del grupo familiar tradicional precristiano a lo largo de cuatro generaciones.

Ambas informaciones confirman, por tanto, que dedicar la vida al servicio de la Iglesia a una edad joven podía interrumpir la habitual transición de poder de los viejos a los jóvenes en los grupos familiares ligados a la tradición. En estos casos, los grupos familiares, específicamente sus miembros ancianos, se sujetaban a los cuidados y la misericordia de la Iglesia. Pero en la Alta Edad Media era raro optar por el servicio a la Iglesia contra el quinto mandamiento bíblico, porque con frecuencia sólo se daba en conexión con la producción de futuros santos. Hay incluso una buena cantidad de vidas de santos del siglo VII que confirman la perseverancia de las relaciones paterno-filiales también en un

[17] Altfrid, *Life of St Liudger*, en ed. de Georg Heinrich Pertz: *MGH SS* 2, p. 406.

[18] De un caso semejante da noticia Beda (véase nota 15), cap. II/5, p. 150, sobre la conversión del rey Aethelberht de Kent.

entorno monástico. Por sólo citar una, santa Sadlaberga (fl. 640), abadesa del monasterio de Laon, dedicó a sus hijos a la Iglesia, pero puso mucho empeño en que su hija Anstrudis le sucediera en el cargo. Igualmente, santa Gertrudis de Nivelle (*ca.* 626-659), hija de Itta de Iduberga (m. 652) y el *majordomus* de los francos Pipino I (m. 639/640), recibió mucho apoyo de su madre, que de hecho donó importantes fondos propios para el monasterio recientemente fundado[19]. Las noticias de jóvenes fugados que se convirtieron en santos confirman la costumbre por lo demás prevaleciente durante la Alta Edad Media de reverenciar a los viejos cuando y en la medida en que pudieran actuar como transmisores de tradiciones orales ligadas a los grupos familiares. En los casos en los que los grupos familiares regios y aristocráticos se establecieron como dueños de monasterios de propiedad privada, el proceso precristiano de la transición del poder de los viejos a los jóvenes seguía en vigor en tanto los grupos familiares conservaran el control de sus instituciones. Pero en cuanto los viejos se veían privados de su papel como transmisores de la tradición, como consecuencia de la decadencia de los grupos familiares, el poder de los viejos sobre los jóvenes decrecía en proporción.

De manera que, durante los siglos de la conversión al catolicismo, la Iglesia se afanó por atraer a los jóvenes, más que a los viejos. Pues a los viejos se los consideraba como fuentes de tradicionalismo y opositores potenciales o efectivos de la nueva religión. Con frecuencia creciente a partir del siglo VIII[20], la conversión al catolicismo y la entrada al servicio de la Iglesia estaban interconectadas con la transferencia de los derechos de propiedad de los grupos familiares a las instituciones eclesiásticas, de manera que los miembros ancianos de los grupos familiares perdieron su papel como herederos de la propiedad y las tradiciones, y los grupos familiares se vieron privados de al menos parte de la base material de su existencia[21]. A los jóvenes la Iglesia también les ofrecía una forma alternativa de instrucción, a saber, la absorción de conocimiento mediante la lectura de textos escritos. Los niños pequeños ingresaban en las instituciones eclesiásticas con el propósito de que

---

[19] *Vita S. Sadlabergae abbatissae*, cap. 11-12, en ed. de Bruno Krusch: *MGH SS rer. Merov.*, 5, pp. 55-6. *Vita S. Gertrudis virginis* A, cap. 2, en ed. de Bruno Krusch: *MGH SS rer. Merov.*, 2, pp. 455-456.

[20] En sus *Regula sanctarum virginum*, cap. 7, 18 (*PL* 67, cols. 1108, 1109-10), del siglo V, el obispo Cesáreo de Arlés prescribió que los novicios que entraran en los monasterios debían donar sus propiedades, y anticipó que el receptor sería el monasterio en que se hubiera aceptado a un novicio.

[21] Entre los estatutos de san Gall, en ed. de Hermann Wartmann: *Urkundenbuch der Abtei Sanct Galle*, parte I (Zúrich, 1863), n.º 1, se encuentran documentos tempranos. *The Vita S. Rusticulae*, cap. 5 (véase nota 16), p. 342, refería las dificultades que los miembros ancianos de los grupos familiares tenían para legar a alguien sus propiedades si sus hijos optaban por la vida monástica.

el clero, a veces monjes y monjas, les enseñara a leer y escribir[22]. De manera que aprender a leer y escribir implicaba un abandono de las tradiciones de los grupos familiares oralmente transmitidas en favor del trabajo y las reglas del clero. Hay varias pruebas que permiten demostrar que entre padres e hijos se producían conflictos cuando los segundos querían aprender a leer y escribir. En estos casos, los padres trataban de resistirse a los deseos de sus hijos o accedían a tales planes sólo a condición de que, tras la alfabetización, los hijos volvieran a someterse a la autoridad de su grupo familiar. Estos casos afectaban a niños y niñas por igual[23]. En un principio, los grupos familiares reaccionaron implicando a las instituciones eclesiásticas en los rituales por la salvación de las almas de los miembros fallecidos de los grupos familiares. Sus nombres se registraron en los llamados *libri memoriales,* esto es, libros conservados del siglo IX al XII en los monasterios y que contenían los nombres de los donantes y sus parientes. Los monasterios se convirtieron en los receptores de donativos a condición de que los monjes y las monjas tuvieran que decir continuamente oraciones por las almas de los donantes fallecidos. De manera que los *libri memoriales* reflejaban un intento de conservar la tradición en un entorno monástico y bajo la autoridad de la Iglesia. Los gobernantes y los miembros de la alta aristocracia se incluían en las listas de estos donantes[24].

Pero estas estrategias no podían más que retardar la fragmentación de los grupos familiares, que acabó por producirse. Como muy tarde cuando en el siglo XII se dejaron de utilizar los *libri memoriales,* los grupos familiares en cuanto grupos más amplios de no residentes perdieron su competencia en la veneración de los viejos como los transmisores de las tradiciones orales ligadas a los grupos y en la educación de los jóvenes mediante la transmisión con autoridad de estas tradiciones. En estas condiciones, los niños crecían hasta insertarse en una red de vínculos y lazos representados por diversas personas en diferentes lugares. La diversidad de estas personas iba mucho más allá de los miembros de una familia nuclear de tres generaciones, concretamente los padres y los abuelos, e incluía no sólo a los parientes colaterales, sino también a las cohortes etarias. Los adolescentes podían unirse a dichas cohortes si estaban insatisfechos o si podían abordar a parientes en diferentes lugares. Sorprendentemente, las cohortes etarias de «jóvenes criados» constituyeron un medio para la articulación de la protesta y para la re-

---

[22] Cesáreo de Arlés (véase nota 20), cap. 5, col. 1108, prescribió que en los monasterios los novicios debían aprender a leer y escribir.

[23] Bruno Krusch, Wilhelm Levison, ed. *MGH SS rer. Merov.* 7, p. 9. *MGH SS* 15, p. 68 (un documento sobre Gregorio de Utrecht, que quería seguir a san Bonifacio).

[24] Véase, por ejemplo, Karl Schmid (ed.), «Die Verbrüderungsbücher», en Schmid, M. Borgolte, D. Geuenich, (eds.), *Subsidia Sangallensia*, vol. 1, St. Galler Kultur und Geschichte XVI (St Gall, 1986), pp. 81-276.

solución de conflictos en el seno de los grupos familiares[25]. Por otro lado, la educación podía considerarse como una tarea de cooperación de una diversidad de miembros de grupos familiares residentes y no residentes, así como de otras personas que vivieran en una casa dada. En particular, la práctica de hacer que los recién nacidos fueran alimentados por nodrizas parece haber sido bastante corriente durante la Alta Edad Media hasta el siglo X, mientras que las primeras prohibiciones de esta práctica están documentadas desde el siglo XI[26].

Permitir desplazamientos y la formulación de anhelos y deseos: los viejos y los jóvenes en la Plena y la Baja Edad Media, y en el siglo XVI

En el seno de las familias nucleares de tres generaciones residentes en cuanto el nuevo tipo de grupo familiar, el aspecto temporal del orden fue objeto de una redefinición. En estas familias residentes más pequeñas, a los niños se los sometía a la autoridad de sus padres, que eran los únicos miembros del grupo familiar responsables de la educación de sus hijos. Estas responsabilidades comenzaban con el nacimiento. Aunque el empleo de nodrizas siguió siendo una práctica generalizada a lo largo y más allá de la Edad Media, diversos argumentos se adujeron con el objetivo de inducir a las madres a alimentar a sus hijos por sí mismas. De hecho, a los recién nacidos se les reconocía algo equivalente a un derecho a ser alimentados por sus madres; por ejemplo, la *Vida de san Pedro Damián* (1007-1072), escrita por Juan de Lodi a finales del siglo XI, se refería al pecho de la madre como la «propiedad» del hijo[27]. Y este «derecho» no tardó en ampliarse, hasta convertirse en un derecho a una educación adecuada que debían procurar los padres y las instituciones educativas específicas llamadas escuelas. El profesorado laico profesional que trabajaba en las escuelas comenzó a reemplazar a los maestros monásticos o de otras órdenes clericales encargados de los niños pequeños. Este cambio se produjo con suma rapidez en las comunidades urbanas de las villas y ciudades, donde las escuelas de «gramática» o enseñanza primaria se difundieron para la enseñanza

[25] P. ej., *Continuatio Reginonis*, s. a. 953, en ed. de Friedrich Kurze: *MGH SS rer. Germ.* (50), p. 160. Incluso en el siglo XIII, Wolfram de Eschenbach hizo que su héroe juvenil Parsifal fuera educado por su madre en los bosques a fin de mantenerlo apartado de lo que ésta consideraba como las feas distracciones del mundo caballeresco. Pero, tras pasar un tiempo en los bosques, Parsifal se las arregló para escapar de su reclusión y unirse a un grupo de jóvenes caballeros. Véase Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, libro 2, 112, libro 3, 119-121, 154-159, 6.ª ed. de Karl Lachmann (Berlín, Leipzig, 1926), pp. 39, 47-48, 53-55.

[26] Avicena, *Canon medicinae* (Basilea, 1536), p. 107.

[27] Juan de Lodi, *Life of St. Peter Damian* (*PL* 144, 1853, col. 115). Nueva ed. en K. Arnold, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance* (Paderborn, 1980), p. 101.

del latín a partir del siglo XIII. No fue solamente en estas comunidades urbanas sino también en las familias aristocráticas donde los padres se aseguraban de que sus hijos recibieran una escolarización apropiada[28].

La de envolver a los recién nacidos en fajas fue una práctica corriente a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, durante el siglo XIII los teóricos de la educación comenzaron a argumentar que se oponía a la antigua práctica griega y romana de que los niños hicieran ejercicio a fin de poder adquirir cuerpos físicamente fuertes. Egidio Romano (1243-1316), tal vez el principal teórico de la educación de su tiempo, citaba a Aristóteles cuando, en su espejo para magistrados, recomendaba la educación física para los aristócratas jóvenes[29]. En el paso del siglo XIII al XIV, Conrado de Megenberg secundó esto[30], y Bernard Gordon (m. después de 1308), que enseñaba medicina en la Universidad de Montpellier, pedía que a los niños se les permitiera decidir por sí mismos sobre su futuro a la edad de doce años[31].

El final del siglo XIV y el siglo XV abundaron en panfletos y tratados educativos cuyo tono dominante reformulaba la obligación de los padres de cuidar a sus hijos con amor y devoción. Leon Battista Alberti (1404-1472), un destacado reformista educativo de su tiempo, pedía que los padres trataran a sus hijos con amor a cambio de «un sólido descanso en la vejez y de un lugar cómodo durante los últimos días de uno»[32]. El poema en inglés bajomedieval *Dives and Pauper* estaba de acuerdo con Alberti y repetía el mandamiento bíblico de que los hijos debían honrar a sus padres[33]. Pero el escepticismo con respecto a que los esfuerzos de los padres por educar a sus hijos pudieran quedar sin recompensa se dejaba también sentir. En el siglo XII, los autores de las *Prose Salernitan Questions* argumentaban que los padres debían amar a sus hijos porque los hijos contienen la sustancia de sus padres, pero insistían en que la inversa no era el caso[34].

No obstante, los padres comenzaron a observar los gestos y otros movimientos de sus hijos con el propósito de detectar sus humores y

---

[28] Giovanni Villani, *Chronica*, cap. II/94, ed. F. G. Dragomanni, vol. 3 (Florencia, 1845; reimpresión: Fráncfort, 1969), p. 324. Para la aristocracia véase Vincent of Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, cap. XVI-XXVI, ed. de Arpad Steiner, Mediaeval Academy of America Publication XXXII (Cambridge, Mass., 1938; reimpresión: Nueva York, 1970), pp. 58-88.

[29] Egidius Romanus, *De regimine principium III*, cap. II/2, 5 (Roma, 1607; reimpresión: Aalen, 1967). Nueva ed. en Arnold (véase nota 27), p. 140. Este autor también recurrió a las prescripciones de educación física sugeridas por el teórico militar romano Vegetius a finales del siglo IV.

[30] Conrado de Megenberg, *Yconomica*, ed. Sabine, Krüger: MGH Staatsschriften III, 5 (Stuttgart, 1973), pp. 89-92.

[31] Bernard Gordon, *De conservatione vitae humanae* (Leipzig, 1570), pp. 29-30.

[32] Leon Battista Alberti, *Della famiglia*, ed. Arnold (véase nota 27), p. 147.

[33] *Dives and Pauper*, ed. de P. Heath Barnum, vol. 1, Early English Text Society, Original Series CCLXXV (Londres, Nueva York, Toronto, 1976), pp. 305-30.

[34] *The Prose Salernitan Questions*, q. 101, ed. de B. Lawn (Oxford, 1979), p. 47.

actitudes. Golpear a los hijos con el propósito de obligarles a acatar ciertas normas y reglas cayó en descrédito. Por el contrario, Alberti describió a los padres debatiendo entre ellos los trucos que empleaban para comprobar cómo sus hijos interactuaban con otros y para comprender sus anhelos y deseos inarticulados. Otros consideraban la educación como si fuera un proceso de poda. Ya en el siglo XII, la educación de los hijos había sido explícitamente comparada con el crecimiento de los árboles y las plantas[35] y esta analogía fue posteriormente utilizada con éxito por Egidio Romano[36] y el papa Pío II. Sin embargo, el uso de esta analogía cambió durante la Baja Edad Media. Las fuentes del siglo XII hacen hincapié en la libertad con que las plantas pueden crecer en un entorno físico incontrolado y, por tanto, emplearon la analogía en un argumento contra el control excesivo de los hijos por sus educadores. Por contra, fuentes posteriores pusieron el acento en la guía y el control educacionales y trataron de mostrar las similitudes de la educación con las medidas para el fortalecimiento y el brote de árboles jóvenes. Pío II hizo explícito este último deseo cuando, en una carta dirigida en 1450 al rey Ladislao V el Póstumo de Hungría (1440-1457), escribió:

> Constituye la tarea del maestro protegerle a uno con principios sanos y morales y admoniciones que conduzcan a una vida ordenada, a la manera en que los campesinos protegen a los árboles jóvenes, para que los brotes de la moralidad sana crezcan derechos. Pues la verdadera disciplina es la fuente y la raíz de una vida ordenada. Sin embargo, los maestros no golpearán a sus discípulos, sino que los amonestarán[37].

El texto muestra ampliamente la ambivalencia de tal práctica educacional. Por un lado, estaba el deseo de permitir que los niños crecieran hasta convertirse en fuertes físicamente, mientras que por otro se creía necesario someterlos a rigurosos métodos de educación moral. Con frecuencia dominaba esto último y los castigos físicos no cesaron a pesar de las advertencias de los educacionistas. Como consecuencia, la asistencia a la escuela no siempre fue popular entre los niños, y entre los maestros de escuela y los padres existían diferencias a la hora de elegir los métodos educativos. Así, en su autobiografía de comienzos del

---

[35] Badmer, *Life of St. Anselm,* ed. de Richard William Southern (Londres, 1962), pp. 37-39. El santo era venerado por haber condenado los azotes a los niños y haber, en cambio, pedido libertad para los hijos argumentando que éstos eran como árboles precisados de espacio para su crecimiento.

[36] Egidio Romano (véase nota 29), p. 140.

[37] Eneas Silvio Piccolomini, *Der Briefwechsel,* n.º 40, II. Abt., ed. de Rudolph Wolkau, Fontes rerum Austriacarum II, 67 (Viena, 1912), pp. 103-158. Arnold (véase nota 27), p. 157. De manera similar, Albrecht von Eyb, *Ehebüchlein,* en ed. de K. Hermann, *Deutsche Schriften des Albrecht von Eyb*, vol. I, Schriften zur Germanischen Philologie IV (Berlín, 1890), pp. 19-25.

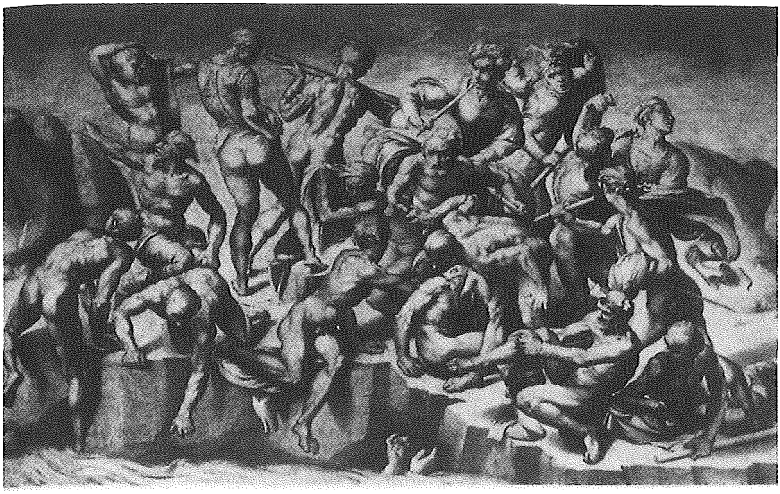


Figura 43. Miguel Ángel, *La batalla de Cascina*, 1505. Holkham Hall, Holkham, Wells, Norfolk, United Kingdom. Reimpreso con autorización.

siglo XVI, Johannes Butzbach (1478-1516), un monje y erudito benedictino nacido en Fráncfort, escribió sobre lo mucho que había odiado la escuela y cómo había hecho todo lo posible para evitar acudir a ella. Cuando descubrieron que no había ido a la escuela, sino que se había escondido en una batea en el río Main, su maestro le había impuesto un castigo físico, mientras que su madre lo había defendido y solicitado del gobierno municipal de Fráncfort que se dejara de golpear a los niños en las escuelas[38].

Las demandas de Alberti también hicieron explícito el cambio que se estaba dando en las relaciones entre los jóvenes y los viejos durante la Baja Edad Media. Mientras que, hasta el siglo XI, el orden por el que se regían las relaciones entre los viejos y los jóvenes se había centrado en la transmisión de tradiciones ligadas a los grupos de generación a generación desde tiempos inmemoriales hasta el imprevisible futuro, el nuevo orden parecía un contrato entre los miembros de una familia residente de tres generaciones, según el cual a los jóvenes debía procurárseles educación como una especie de prepago a cambio de la obligación de los jóvenes de cuidar de los viejos en la vejez de éstos. Sin embargo, el contrato era unilateral en el sentido de que las obligaciones de los viejos precedían a las de los jóvenes, mientras que con frecuencia las obligaciones inversas quedaban incumplidas. Incluso si el contrato se

[38] Johannes Butsbach [*Odeporicon*, 1506], *Chronika eines fahrenden Schülers oder Wanderbüchlein*, cap. 3, ed. de Damian Joseph Beriger (Fráncfort, 1993). Nueva ed. de Arnold (véase nota 27), p. 168.

Figura 44. Maximiliano aprende un arte marcial, principios del siglo XVI. En Maximiliano I, *Weisskunig*, Viena, 1775, plate 31. Reimpreso con autorización de Sächsische Landesbibliothek-Staats-und Universitätsbibliothek, Dresde. Dezernat Deutsche Fotothek. Fotografía de R. Richter.

cumplía, sus estipulaciones distaban de ser perentorias. Una vez los jóvenes habían recibido su educación y habían establecido sus propias casas, los viejos resultaban una potencial y con frecuencia manifiesta carga debido a su fragilidad e incapacidad para cuidar de sí mismos. Más aún, cuando el nuevo esquema de los grados de edad insertó la adultez como el grado intermedio entre los jóvenes y los viejos, el cuidado de los viejos se convirtió en tarea de los adultos más que de los jóvenes. De ahí que los jóvenes pudieran dar por sentado que podían posponer el cumplimiento del contrato generacional hasta que alcanzaran la adultez. En estas condiciones, el estereotipo de los viejos como frágiles, enfer-

Figura 45. Un grupo de niños disfruta jugando a disputar una justa con caballos de madera de juguete, principios del siglo XVI. En Maximiliano I, *Weisskunig*, Viena, 1775, plate 10. Reimpreso con autorización de Sächsische Landesbibliothek-Staats-und Universitätsibliothek, Dresde. Dezernat Deutsche Fotothek. Fotografía de R. Richter.

mos y dependientes pudo reemplazar al ideal altomedieval de los viejos como los vigorosos transmisores de tradiciones orales normativas. Si el contrato no se cumplía, a los ancianos les quedaba la elección de ingresar en instituciones eclesiásticas dedicadas a su atención, o bien asegurarse una plaza en uno de los llamados «hospitales» donde pudieran aguardar a la muerte. El ingreso en un monasterio se convirtió en un destino corriente para las viudas. Los tratados teológicos del siglo XII contenían consejos sobre las condiciones bajo las cuales se podía permitir a las viudas convertirse en monjas. Una regla frecuente consistía en que no debía admitirse a las viudas jóvenes que pudieran ganarse la vida

y tuvieran un grupo familiar que las cuidara[39]. No obstante, la admisión en estas instituciones podía conseguirse mediante las donaciones. La popularidad de los «hospitales» durante la Baja Edad Media, particularmente en las comunidades urbanas de villas y ciudades, parece reflejar la creciente dificultad de los ancianos urbanos para hacer cumplir el contrato generacional, mientras que, en el campo, éstos seguían siendo necesarios mientras conservaran su capacidad de trabajo.

El deseo de desarrollar las personalidades y la fuerza corporal de los niños no se limitaba a grupos sociales específicos. A partir de mediados del siglo XV, el estilo de pintar hombres desnudos con músculos fuertes y cuerpos bien entrenados se empleó para representar seres humanos *per se*, como muestra el dibujo sobre cartón de Miguel Ángel (1475-1564) en la figura 43. En la aristocracia, el entrenamiento de los jóvenes en el ejercicio físico formaba parte del esquema educativo, aunque no todo aristócrata habrá sido tan activo como el emperador Maximiliano I, que llenó con orgullo páginas de sus escritos autobiográficos con explicaciones de los ejercicios que había realizado y de las *tecniques du corps* que había aprendido de joven.

La práctica de torneos aristocráticos, bien documentada desde los siglos XV y XVI, apoya la conclusión de que el caso de Maximiliano no era excepcional[40]. Igualmente, la práctica de la educación física la confirman la cantidad de patios de deporte y salas de esgrima en villas y ciudades, así como los múltiples manuales impresos de entrenamiento para diversas artes marciales como la lucha y la esgrima[41]. Los manuales mostraban a luchadores en combates a duelo en los que adoptaban posiciones de equilibrio mediante las cuales pudieran obtener posturas firmes y pudieran inclinarse, empujar y golpear en muchas direcciones diferentes. Estos luchadores necesitaban estar seguros de que sus propias energías corporales les permitirían superar la resistencia opuesta por sus adversarios y hacerlo por sí mismos sin ayuda externa. Dado que las escuelas de esgrima y lucha eran frecuentes en las comunidades urbanas de las villas y ciudades, puede suponerse sin riesgo que tal confianza se adquiría mediante la educación.

Más aún, puede conjeturarse que este deseo también incluía a la población campesina, aunque existen muy pocos documentos sobre este

---

[39] Peter Cantor (m. 1197). Peter Lombard (m. 1160). Herveus de Bourgdieu (m. *ca.* 1150). Red. Sprandel (véase nota 3), pp. 108-112, 153.

[40] Maximiliano, *Freydal*, ed. de Quirin von Leitner, 3 vols. (Viena, 1880-82). Véase también Georg Rüxner, *Von Anfängen, Ursachen, Ursprung und Herkommen der Thurnier im heyligen Römischen Reich Teutscher Nation* [1530], ed. de Sigmund Feyerabend (Fráncfort, 1566).

[41] Véase, entre otros, Alberto Durero: *Hoplodidaskalia* [1512], en ed. de Franz Dornhöffer: *Jahrbuch der Kunstsammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* XXVII (1907-09), pp. XXVIII-LXXXI. Christian Egenolff, *Der altenn Fechter anfengliche Kunst* (Fráncfort, 1531; reimpresión en Flugschriften-Sammlung Gustav Freytag. Mikrofiche ed. n.° X/1422). Georg Bender, *Kurzer Underricht dess lobwürdigen... Ballen- Spiels* (Núremberg, 1680).

grupo de población. Fue entre la población campesina donde Maximiliano reclutó su fuerza de combate sumamente móvil y vigorosamente individualista, los lansquenetes. Las escenas pictóricas de batalla muestran bandas de guerreros con pocas armas defensivas en una posición de equilibrio desde la que los guerreros podían empujar y golpear con fuerza en muchas direcciones diferentes. Una vez más, a fin de poder ejecutar tales movimientos, los guerreros tenían que dar prioridad al empleo de las energías contenidas en sus propios cuerpos sobre la confianza en la coordinación de movimientos en grupos mayores de infantes. De ahí que la población campesina debió de ser receptiva a los ideales de Maximiliano de los movimientos corporales.

Sin embargo, hubo críticos para los que los esfuerzos por el avance de la educación física no llegaban lo bastante lejos. Uno de ellos fue Roger Ascham (1515-1568), que, en 1545, publicó un folleto educativo con el propósito de animar a los jóvenes de su época a seguir ejercitando sus cuerpos, y recomendaba la práctica entonces tradicionalmente inglesa del tiro con arco[42]. Pero hubo otros críticos que creían que los movimientos excesivos, como el baile, eran indecorosos, y argumentaban que a los hijos debía advertírseles de que no se entregaran a tales prácticas a fin de conservar su integridad moral[43]. No obstante, a finales del siglo XV y durante el XVI el ideal de los jóvenes fue el cuerpo fuerte y móvil. Este ideal lo emplearon para distinguirse de los viejos con sus cuerpos débiles e inmóviles, y desarrollaron nuevas preferencias que exigían movilidad y el empleo de la fuerza física. Entre estas preferencias, el gusto por la guerra era, tal vez, la más prominente, como cabe deducir de las diversas campañas militares que solían atraer a grandes cantidades de guerreros profesionales, principalmente jóvenes procedentes de los estratos inferiores de las poblaciones urbanas y campesinas. Otra era el deseo de viajar a lugares lejanos y experimentar algo nuevo. Ambos deseos se hicieron prominentes durante la segunda mitad del siglo XV y siguieron siéndolo a lo largo del siglo XVI. Tras las diversas osadas expediciones ultramarinas que se llevaron a cabo y se enaltecieron a lo largo del periodo se hallaban el alto grado de apreciación de las largas distancias, el riesgo de los viajes transoceánicos y la creciente atracción de las novedades y las riquezas esperadas de los «nuevos» mundos, a menudo en combinación con el gusto por la guerra[44].

Todas estas actitudes tuvieron como consecuencia en las comunidades urbanas de villas y ciudades el ensanchamiento de la brecha en-

---

[42] Roger Ascham, *Taxophilus* (Londres, 1545; reimpresión: Menston, 1971).

[43] Florian Daul, *Tanzteuffel* (Fráncfort, 1569) (reimpresión: ed. de Kurt Petermann, Documenta choreologica VIII [Leipzig, 1978]).

[44] Cristóbal Colón [Carta a los Reyes Católicos de España, 22 de febrero de 1498], en Colón, *Lettere e scritti*, vol. 2, ed. de Paolo Emilio Taviani, Consuelo Varela (Roma, 1993), pp. 62-83.

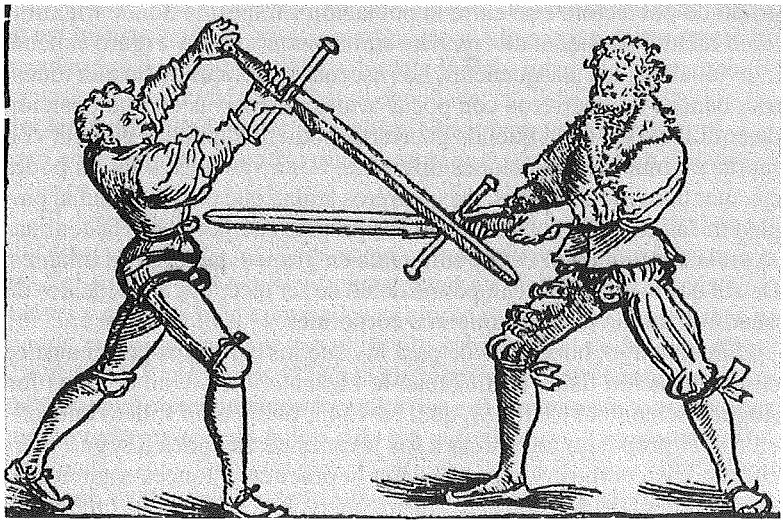


Figura 46. Dos luchadores a espada en acción. Christian Egenolff, *Die Ritterliche, Mannliche Kundt und Handarbeyt des Fechtens und Kempffens*, Fráncfort, 1558, plate 1.

tre los viejos y los jóvenes y que se hiciera más difícil mantener el orden en el cambio generacional. Cuanto más emigraban los jóvenes a lugares distantes sin ninguna intención de regresar –y éste fue el caso, en particular en la península Ibérica durante el siglo XVI–, se hacía más difícil cumplir el contrato entre las generaciones y, por consiguiente, el cuidado de los viejos se desarrolló hasta convertirse en un problema social. Cuando en las áreas en que la Reforma echó raíces se cerraron instituciones eclesiásticas como los monasterios, las limosnas para los viejos tuvieron que entregarse en los hospitales regentados por gobiernos urbanos o territoriales. Si los viejos estaban en posiciones dependientes y ya no podían trabajar con suficiente energía, se convertían en causa de gastos, viéndose obligados a un retiro sin remuneración, salvo si contaban con un compañero benevolente o un patrono acaudalado que los honraba por sus servicios de toda una vida y les otorgaba una reducida paga sin exigirles ningún trabajo a cambio. Entre la población campesina es donde tal vez era más fácil el cambio generacional, si el dueño de una finca era el miembro más anciano de una familia residente y podía reservarse para sí mismo una parte de la propiedad cuando entregaba a su hijo el resto de ella. Sin embargo, en todos estos casos, los acuerdos se cerraban caso por caso, según las condiciones específicas en las que podía suceder la transición del poder de generación a generación. Ahora bien, la regla general era que los viejos tuvieran que cuidar de sí mismos tras su retiro, usando sus propias fortunas, cuando disponían de ellas, o dependiendo de la limosna pública. Bajo estas con-

diciones, el lapso de tiempo entre el retiro del trabajo activo y la muerte solía ser corto. Incluso en el caso de un gobernante que no tuviera que adoptar una política de austeridad económica, como el emperador Carlos V (1500-1558), su vida duraba poco más de dos años tras su abdicación de todos sus cargos y el retiro a la vida junto a un monasterio.

Conclusión

Hasta alrededor de 1600, la importancia de los grupos familiares europeos en el establecimiento del contrato generacional se redujo como consecuencia de dos intervenciones de primer orden en su autonomía: en primer lugar, en los siglos XI y XII dejaron de existir como los transmisores con autoridad de las tradiciones ligadas a los grupos entre los viejos y los jóvenes, y los grupos familiares comenzaron a reducirse a familias nucleares residentes de tres generaciones; en segundo lugar, hacia el año 1500, la transición del poder de los viejos a los jóvenes en el seno de familias residentes se disoció de su anterior conexión con el orden del mundo querido por Dios y representado por las edades del mundo, y se sometió al control de las instituciones hechas por el hombre. El resultado fue que el contrato generacional entre los viejos y los jóvenes dejó de estar determinado por la existencia continuada de los grupos familiares, para pasar a estarlo por la predisposición y la capacidad de los jóvenes para cumplir sus obligaciones para con los viejos.

XIII

IMÁGENES DEL ORDEN II: GOBIERNO Y REPRESENTACIÓN

*Secunda autem ratio regis erat interrogatio quid unusquisque ex illa parte regni qua veniebat dignum relatu vel retractu secum afferret**.

Hinkmar, arzobispo de Rheims

INTRODUCCIÓN

Tras las descripciones de los principios y conceptos mediante los cuales el orden se ha mantenido en el espacio y a lo largo del tiempo, este capítulo se ocupa del mantenimiento del orden dentro de y entre los grupos. Desde el siglo XIX se ha considerado casi siempre como seguro que el establecimiento, mantenimiento e imposición del orden equivale a la imposición de la ley, mediante instituciones de gobierno legítimas y duraderas, dentro de las fronteras de Estados soberanos territorialmente unificados y sobre una población supuesta o manifiestamente homogénea[1].

El hecho de asumir el establecimiento, mantenimiento e imposición del orden como tareas legítimas de los gobiernos de los Estados soberanos se ha justificado con los argumentos, primero, de que el gobierno legítimo es el que está basado en el mandato de la ley; segundo, de que la legitimidad de los gobiernos se deriva de algún grado de consentimien-

* «Ha sido una ocupación más del rey informarse con alguien sobre cualquier cosa que mereciese la pena averiguar y deliberar sobre esa parte del reino de la que él vino.» *[N. de los T.]*

[1] La tríada de unidades de gobierno, territorio y población ha sido un elemento típico en las definiciones del Estado desde Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* [1900], 3ª ed., 7ª impr., Bad Homburg, 1960, pp. 394-434.

to por los gobernados; y, tercero, de que una razón básica por la que los gobernados dan su consentimiento a la existencia y trabajo de los gobiernos es que aquéllos esperan de estos últimos el otorgamiento de seguridad mediante el establecimiento, mantenimiento e imposición del orden.

Desde el punto de vista de la historia conceptual, hay tres problemas principales con este complejo sistema de teorías del Estado. El primer problema es que las teorías del Estado son operativas sólo mientras esta definición del Estado sea aplicable. Sin embargo, empíricamente, no todos los Estados satisfacen estas condiciones, y la demanda de que deberían hacerlo ha existido sólo desde fines del siglo XVIII. El resultado es que, para los propósitos de la historia conceptual, las teorías del Estado deben basarse en una gran variedad de cambiantes conceptos del orden.

El segundo problema es que las teorías se basan en la suposición de que los grupos de población de los Estados se consideran a sí mismos como homogéneos, de modo que pueden actuar como los legitimadores de los Estados soberanos. Pero, de nuevo, no todos los grupos de población de los Estados soberanos se han considerado a sí mismos empíricamente como homogéneos, y la reivindicación de que deberían hacerlo así sólo ha existido desde el siglo XVIII. En consecuencia, para los objetivos de la historia conceptual, las teorías del Estado deben asentarse sobre una gran variedad de cambiantes conceptos de legitimidad.

El tercer problema es que las teorías del Estado tienen en cuenta sólo un tipo de gobierno, a saber, el gobierno como un juego de instituciones burocráticas permanentemente interconectadas que pueden actuar como las ejecutoras de la ley más allá del periodo de vida de una persona. Sin embargo, esta identificación del gobierno con un juego de instituciones burocráticas permanentemente interconectadas está lejos de ser manifiesta antes del siglo XVIII en la mayor parte de Europa. Así, para los objetivos de la historia conceptual, las teorías del Estado deben cubrir una gran variedad de cambiantes conceptos del gobierno como conjunto de formas y medios para establecer, mantener e imponer el orden.

En suma, la historia conceptual del establecimiento, mantenimiento e imposición del orden dentro de y entre los grupos se ocupa de los diferentes modos mediante los cuales los gobernantes o las instituciones de gobierno a quienes se han asignado estos cometidos pueden actuar como representantes de aquellos que les han encomendado dichos cometidos[2]. La historia conceptual de la representación es entonces la parte nuclear de la historia conceptual del establecimiento, mantenimiento e imposición del orden: trata de los cambiantes criterios mediante los que se define la naturaleza de la representación, quiénes son los representados y quiénes los representantes.

---

[2] Véase N. G. Onuf, *World of Our Making*, Columbia, S.C., 1989.

Para evitar malentendidos, en este capítulo se aplicará una terminología descriptiva específica. Primero, cuando se aluda en su conjunto al sistema global de establecimiento, mantenimiento e imposición del orden, se utilizará el término de «marco sociopolítico». Por el contrario, cuando se aluda por separado a los variados aspectos del establecimiento, mantenimiento e imposición del orden, los grupos de población serán designados mediante el término «gobernados», las instituciones de gobierno serán designadas con el término «gobernantes», y el espacio donde el orden es establecido, mantenido e impuesto, mediante el término «unidad administrativa territorial». Es de esperar que, con ayuda de esta terminología, los cambios conceptuales de la representación, junto con los cambios en el establecimiento, mantenimiento e imposición del orden, puedan ser descritos y analizados. Ha habido dos conceptos principales de representación. Primero, la representación puede haberse entendido como representación de los gobernados por el gobernante frente a la divinidad, y, segundo, la representación puede haberse entendido como representación de los gobernados en el gobernante.

Establecimiento, mantenimiento e imposición del orden en el marco sociopolítico dispuesto por la divinidad: la Alta Edad Media

La moderna palabra inglesa *order,* que tiene equivalencias en muchas otras lenguas europeas, no contiene nada más que unas pocas de aquellas connotaciones que su raíz latina *ordo* poseía durante la Edad Media. El *ordo* medieval abarcaba una amplia variedad de acuerdos jerárquicos, grupos sociales estratificados y normas de comportamiento. La palabra *ordo* podía utilizarse para descripciones del mundo como un orden jerárquico establecido por la divinidad, pero también podía referirse a ciertos tipos de hermandades monásticas o a los grupos sociales a gran escala. Su derivada *ordinatio* se refería al establecimiento de mandatos emitidos por gobernantes de alto rango[3], pero también podía aludir a la modesta actividad humana de poner cosas en orden[4]. Sin embargo, un elemento estaba constantemente presente en todos estos significados, y era la convicción de que lo que estaba en orden era estable. La estabilidad del marco sociopolítico se consideraba que era algo querido por la divinidad, al igual que sucedía con las descripciones del mundo cuyo orden se consideraba que estaba por encima de la interferencia

[3] Luis el Piadoso, *Ordinatio Imperii* (817), ed. de A. Boretius, *MGH Capit.* 1, n.° 136, pp. 270-271.

[4] Walahfrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum*, cap. 31-32, ed. de A. Boretius, V. Krause, *MGH Capit.* 2, p. 514.

humana[5]. De este modo, todos los cambios que ciertamente se producían en el mundo como consecuencia de la acción humana tenían lugar contra la creencia de fondo de que, en última instancia, los seres humanos habían sido creados privados de la posibilidad básica de cambiar el mundo en algún grado significativo.

La exigencia de mantener el marco sociopolítico en un orden estable y duradero mediante la actividad humana se expresó en el siglo IX con las fórmulas «status totius regni» y «communis societas et status»[6]. Estas expresiones podían fácilmente fusionar en una única frase las tres dimensiones principales del marco sociopolítico, es decir, el tiempo, en el sentido de que estatus puede haberse referido a la condición estable del orden, el espacio, en el sentido de que *regnum* parece haber aludido vagamente a la dimensión espacial en cuanto término referido a algún área dentro de la cual se percibía que el orden era consolidable y posible de mantener e imponer (incluyendo la totalidad del mundo), y los grupos, en el sentido de que *communis,* así como *societas,* parecen haber incluido referencias a los grupos sobre los cuales el orden era establecido, mantenido e impuesto. Sin embargo, el problema reside en que durante la Alta Edad Media estos tres aspectos del marco sociopolítico no estaban clara y explícitamente separados. Por el contrario, un amplio número de términos técnicos, frecuentemente utilizados en la época, desafían una inequívoca definición con relación a las tres dimensiones del marco sociopolítico. Entre otros, éste es el caso de los antecedentes de las modernas palabras inglesas y alemanas *rich, reich* y *Reich,* junto con sus análogas latinas, es decir, *rex, regnum* y *regalis,* así como *imperator, imperium* e *imperialis.* Estas palabras se referían simultáneamente a gente poderosa, a un área y a la competencia de establecer, mantener e imponer el orden sobre grupos y áreas, así como, finalmente, a ciertas instituciones que perduraban tras el periodo de vida de una persona. De manera similar, las palabras latinas *potens* y *potestas,* y sus derivadas en lenguas romances, podían utilizarse para referirse a gente rica, así como poderosa.

La exhaustividad del significado de estas palabras era apropiada para un concepto del marco sociopolítico en el que los gobernantes y algunos de los gobernados estaban interrelacionados principalmente a través de una gran variedad de vínculos y lazos personales, y no a través de relaciones institucionales. Asimismo, debido a que los gobernados tenían que tener sus residencias en espacios de la experiencia cotidiana y a que los gobernantes también tenían que demarcar sus esferas de influencia, los vínculos y lazos personales entre unos y otros habían

[5] Hinkmar de Rheims, *De ordine palatii*, cap. IV-VII, ed. de Th. Gross, R. Schieffer, *MGH Fontes iuris Germ. ant.* 3, pp. 57-97.

[6] Luis el Piadoso, *Ordinatio imperii* (véase nota 3), cap. 14, p. 305.

de descansar sobre alguna, al menos, vagamente definida unidad administrativa territorial como sustrato del espacio, y tenían que ser percibidos como perdurables más allá del tiempo de vida de una persona. La fórmula legal del siglo X *lant ioh liuti*[7] servía de expresión para la interconexión de los conceptos de grupo y de espacio dentro del marco sociopolítico, y describía el gobierno en cuanto gobierno sobre la tierra y el pueblo como una condición permanente del marco sociopolítico. Dado que, en el contexto de la historia conceptual, la dimensión del tiempo es evidente en sí misma, no necesita ser discutida de forma específica. Sin embargo, la atención se dirigirá hacia las cambiantes interconexiones de las dimensiones del espacio y el grupo a los que la fórmula se refiere.

El que los lazos entre gobernantes y gobernados se consideraban personales está atestiguado en muchas fuentes altomedievales. Cada persona libre, esto es, todo el que no estuviese sujeto a la protección u órdenes de alguien, podía pasar a tener lazos personales con los gobernantes. Estos lazos podían ser vínculos de parentesco *(consanguinitas),* de vecindad *(familiaritas)* o de acuerdo *(amicitia),* tal como una fuente legal de mediados del siglo IX establecía explícitamente[8]. En consecuencia, resultaba difícil para los contemporáneos concebir una terminología genérica para el marco sociopolítico en tanto que los gobernados pudieran unirse a varios tipos de grupo. Específicamente, los términos genéricos para los gobernados raras veces eran otros que los empleados para las personas sin privilegios o carentes de libertad, que dependían de la protección u órdenes de otros. Los términos más comunes para los gobernados eran nombres étnicos y familiares, o bien nombres para grupos contractuales. Por ello la diversidad de tipos de grupos viviendo bajo el control de un gobernante redujo, pero no suprimió, la significación de las fronteras espaciales, y limitó las competencias que un gobernante podía ejercer sobre los gobernados.

En consecuencia, la tarea de los gobernantes de mantener el marco sociopolítico en un orden estable sólo podía ejecutarse bajo dos condi-

---

[7] Notker Labeo, *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, ed. de P. Piper, vol. 2, Friburgo, 1883, p. 237. La expresión lleva al lenguaje la interconexión de estas dos dimensiones del marco sociopolítico, que ya se combinaban a fines del siglo VII. En esta época, una lista de nombres ingleses, la llamada «Tribal Hidage», contenía juntos nombres de grupos de población y nombres de área, y situaba a los grupos de población, así como a las áreas, bajo el dominio común de los reyes de Mercia. Véase W. Davies y H. Vierck, «The Contexts of Tribal Hidage», *Frühmittelalterliche Studien* VIII (1974), pp. 230-234.

[8] *Conventus in villa Colonia* [Tratado de Coulaines], año 843, ed. de A. Boretius y V. Krause, *MGH Capit.* 2, n.° 254, pp. 253-255. El tratado enumeraba los tres tipos regulares de vínculos, porque estipulaba una costumbre específica según la cual un gobernante (el rey de los francos Carlos el Calvo) había establecido un acuerdo general con los gobernados para así excluir relaciones parciales con ellos. Pero este tipo de costumbres eran excepcionales en esa época.

ciones mutuamente complementarias: primero, que los gobernantes fuesen respetados por los gobernados, y, segundo, que los gobernados dieran su aprobación a los gobernantes con la condición de que éstos llevaran a cabo sus cometidos con legitimidad y justicia. La primera condición se convirtió en explícita en una gran variedad de diferentes contextos que se referían a virtudes de los gobernantes como *sapientia* y *fortitudo*. La frecuente combinación de estas dos virtudes ilustraba la búsqueda conjunta de sabiduría o justicia en lo referente a los gobernantes, y miedo o terror por parte de los gobernados[9]. La primera virtud se consideraba que era una cualidad necesaria para los gobernantes, y la última era descrita como un regalo divino a los gobernantes que estaban autorizados para utilizar la fuerza con el objetivo de doblegar a los súbditos malhechores y desobedientes, así como para proteger a los leales y fieles[10]. Por consiguiente, se consideraba que los gobernantes habían recibido su poder para gobernar de la divinidad, con la implicación de que para ellos no era posible ser amigos de todos[11].

Sin embargo, los gobernantes que actuaban imprudentemente y abusaban del terror se enfrentaban a una resistencia, o al menos recibían críticas y una mala reputación. Ello podía suceder, y frecuentemente sucedió, en el caso de controversias en torno a la sucesión, cuando dos o más pretendientes competían por el mismo cargo e involucraban a grupos de súbditos en sus luchas. Dichos conflictos parecían incompatibles con el deber de los gobernantes de mantener el marco sociopolítico en un orden estable. La *Crónica Anglosajona* contiene la noticia de un incidente que ilustra este punto. Se trata de la descripción de la muerte del rey Cynewulf (al cual se hizo referencia en el capítulo siete)[12]. El anónimo cronista del siglo IX le criticó duramente por negligencia respecto a sus deberes regios hacia sus súbditos en medio de una disputa sobre la sucesión. La actuación de Cynewulf fue considerada como imprudente y un abuso de su poder divinamente establecido. Esta visión negativa, sin embargo, defendía el ideal de una relación entre gobernantes y gobernados en la que aquéllos ejercían su poder de procedencia divina para beneficio de estos últimos y para el mantenimiento de un marco sociopolítico estable.

Esta descripción puede confirmarse mediante una consideración de la segunda condición para la estabilidad del marco sociopolítico, a saber, la aceptación del gobernante por parte de los gobernados. En las

---

[9] *De XII abusivis saeculi*, ed. de S. Hellmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXXIV, Leipzig, 1909, pp. 43-44.

[10] Alcuino de York, ep. 252, ed. de E. Dümmler, *MGH Epp. Karol.* 2, p. 414.

[11] Thietmar de Merseburg, *Chronicon*, cap. I/5, ed. de R. Holtzmann, *MGH SS rer. Germ.* N. S. 9, pp. 8-9.

[12] *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3, MS A, s. a. 755, ed. de J. M. Bately, Cambridge, 1986, pp. 36-38.

fuentes altomedievales abundan referencias sobre actos de consentimiento por parte de los gobernados hacia actuaciones legales y de otro tipo de los gobernantes. Beda, por ejemplo, comentaba en su obituario del rey Etelberto de Kent que este monarca había promulgado sabiamente leyes para el gobierno «con el consentimiento de los sabios», esto es, aquellos de entre los súbditos que eran conocedores de los asuntos legales[13]. Asimismo, estatutos insulares registrando o imponiendo transacciones de tenencia de tierra incluían regularmente las subscripciones de aquellos que habían sido testigos, que se consideraba que tenían que consentir las transacciones o que habían sido responsables del establecimiento del estatuto. Algunas fuentes continentales de los siglos VIII y IX aludían a reuniones de gobernantes con algunos de los súbditos cuando discutían conjuntamente cuestiones tales como la promulgación de leyes generales, la celebración de procesos judiciales y el establecimiento de acuerdos entre gobernantes. Estos asuntos se consideraba que implicaban el asesoramiento de los gobernantes y la aprobación de los gobernados[14]. Notablemente, a diferencia de épocas posteriores, el requisito de consentimiento por los gobernados normalmente era injustificado, pero las fuentes abundan en declaraciones según las cuales los gobernantes y gobernados debían permanecer íntimamente relacionados, y los gobernados únicamente podían manifestarse como grupos políticos bajo la condición de que estuviesen sometidos a un gobernante[15]. Además, algunas genealogías altomedievales existentes confirman una afirmación realizada a principios del siglo VI por Casiodoro, quien reivindicaba que los gobernantes con una amplia y distinguida ascendencia podían actuar más enérgicamente a la hora de llevar a cabo con éxito sus cometidos[16]. Por ello la mutua dependencia de gobernantes y gobernados también tenía una dimensión temporal, en el sentido de que los gobernantes se consideraban elegibles principalmente de entre grupos familiares respetables de gran prestigio, cuyos miembros se habían cualificado previamente mediante su capacidad de gobierno con *sapientia* y *fortitudo*.

En resumen, la estabilidad del marco sociopolítico durante la Alta Edad Media se describía como la representación del dominio dispuesto por la divinidad para el mantenimiento del orden dentro de y entre

---

[13] Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, cap. II/5, ed. de B. Colgrave, R. A. B. Mynors, Oxford, 1969, p. 150.

[14] *MGH Capit.* 1, n.° 82, ed. de A. Boretius, p. 30. *MGH Capit.* 2, n.° 205, ed. de A. Boretius y V. Krause, p. 74, n.° 284, p. 368, n.° 300, p. 451.

[15] Salviano, «De gubernatione Dei libri VIII», cap. V/15, en *Salviani presbyteri Massiliensis libri qui supersunt*, ed. de K. Hahn, *MGH AA* 1, 1, p. 58. Jordanes, *Getica,* cap. 249, ed. de Th. Mommsen, *MGH AA* 5, 1, p. 122. Beda (véase nota 13), cap. II/14, III/7, pp. 186-188, 232.

[16] Casiodoro, *Variarum libri XII*, cap. XI/1, 10, ed. de A. J. Fridh, CCSL XCVI, Turnhout, 1973, p. 424.

los grupos de gobernados. Los teóricos de la política eran conscientes de que el deber de los gobernantes de mantener el marco sociopolítico en un orden estable generaba desigualdades entre el gobernante y los gobernados[17]. En el siglo V san Agustín asociaba el concepto de marco sociopolítico con su concepto de la paz, diciendo que esta última era un acuerdo establecido según el cual los gobernantes mandan y los gobernados obedecen[18]. Él justificaba la desigualdad con la diversidad de intereses y capacidades entre los seres humanos que, según pensaba, existía como consecuencia del pecado original. La conclusión era que estaba en concordancia con el deseo divino que el prudente gobernase a los menos prudentes, y que debería hacerlo con justicia y legitimidad[19].

Así, el concepto altomedieval del orden estableció una jerarquía en la que el gobernante era el encargado de garantizar la paz como una condición estable de las relaciones entre grupos y unidades territoriales administrativas, y se situaba próximo a la divinidad. En este sentido el concepto medieval del orden se encontraba influido por la estructura política del Imperio romano de la Antigüedad, donde el emperador había ocupado una posición sagrada. En *La Ciudad de Dios,* san Agustín[20] concilió la posición sagrada del emperador romano con la fe cristiana, y de este modo proporcionó el texto autorizado sobre el cual se basaron las concepciones del gobernante como intermediario entre la divinidad y los gobernados. Pero san Agustín intentó limitar la posición del gobernante imponiendo restricciones contra la prepotencia y la extralimitación. Utilizando el modelo del grupo familiar, san Agustín insistió en la reciprocidad de las relaciones entre el gobernante y el gobernado:

> Un hombre es responsable de su propia familia, obviamente, tanto en el orden de la naturaleza como en el marco de la sociedad humana, y tiene un más fácil y más inmediato contacto con ellos; puede manifestar su preocupación por ellos. Por esta razón el apóstol dice: «Quien no tiene cuidado de su propia gente, especialmente los de su propia familia, es peor que un no creyente, es un renegado». Aquí es donde empieza la paz doméstica, la ordenada armonía en torno a dar y obedecer órdenes entre aquellos que están preocupados por los intereses de los otros; así, el marido da órdenes a la esposa, los padres a los hijos, los señores a los siervos. A su vez, los que son objeto de este interés obedecen órdenes; por ejemplo, las esposas obedecen a los maridos, los hijos a sus padres y los siervos a sus señores. Pero en el hogar del hombre justo que vive de acuerdo con la fe y se encuentra todavía en peregri-

[17] Atto de Vercelli, *Polypticum* (*PL* 134, cols. 881-883).

[18] San Agustín, *De Civitate Dei,* cap. XIX/13, CCSL XLVIII, Turnhout, 1955, pp. 678-682.

[19] Gregorio I, *Moralia,* cap. XXI/15, XXVI/26, ed. de M. Adriaen, CCSL CXLIII, Turnhout, 1985, pp. 1081-1083, 1298-1303.

[20] San Agustín (véase nota 18), CCSL, XLVII, cap. V/21, pp. 157-158.

naje, lejos de la Ciudad de Dios, incluso los que dan órdenes son los siervos de aquellos a quienes parecen dominar. La razón es que no dan órdenes por ansia de dominio, sino por una obligada preocupación por los intereses de los otros, no por el orgullo de tener preeminencia sobre los demás, sino por compasión al cuidar de ellos[21].

Por tanto, el mundo había sido ordenado por la divinidad para tener un gobernante que mandaba en beneficio de los gobernados, no en beneficio propio. San Agustín era consciente de los intentos de infringir el orden divino del mundo pero, sin embargo, insistía en que dichos intentos manifiestos no iban contra el principio básico de que, en última instancia, la divinidad no permitiría que se diera la vuelta al orden del mundo ni que se sometiese al obstinado control humano. La conceptualización del gobierno justo como establecido por la divinidad para beneficio de los gobernados contenía una ideología que situaba al gobernante en una posición de intermediario entre los gobernados y la divinidad. Esta ideología era suficientemente fuerte como para establecer una imagen eclesiástica según la cual el gobernante había obtenido su poder de la divinidad con el propósito de transmitirlo a los gobernados como grupo de creyentes. Esta imagen se hizo explícita a principios del siglo XI en un poema que el obispo Adalberón de Laon (muerto después de 1030) dirigió al rey Roberto de Francia (en el trono entre 996-1031). El monarca, escribía Adalberón, tenía la capacidad sagrada de ser un *orator*, es decir, un predicador que podía rezar oraciones en beneficio de sus súbditos a pesar de que era un laico. Según Adalberón, el rey debía emplear sus poderes sacerdotales para preservar la unidad entre los creyentes[22]. Esta imagen del gobernante como principal predicador sugiere que la humanidad formada por los creyentes cristianos se concebía como la Iglesia, con el gobernante como su máximo y más visible representante ante la divinidad englobando los particularismos de los diversos tipos de grupos enfrentados. Esto significa que los gobernantes sagrados también estaban autorizados para ejercer control sobre los clérigos ordenados. La misma imagen se visualizaba en libros iluminados donde el gobernante era retratado como el más alto representante de los gobernados ante la divinidad y, a la vez, como el transmisor de las órdenes divinas hacia los súbditos. En otras palabras, el gobierno secular

---

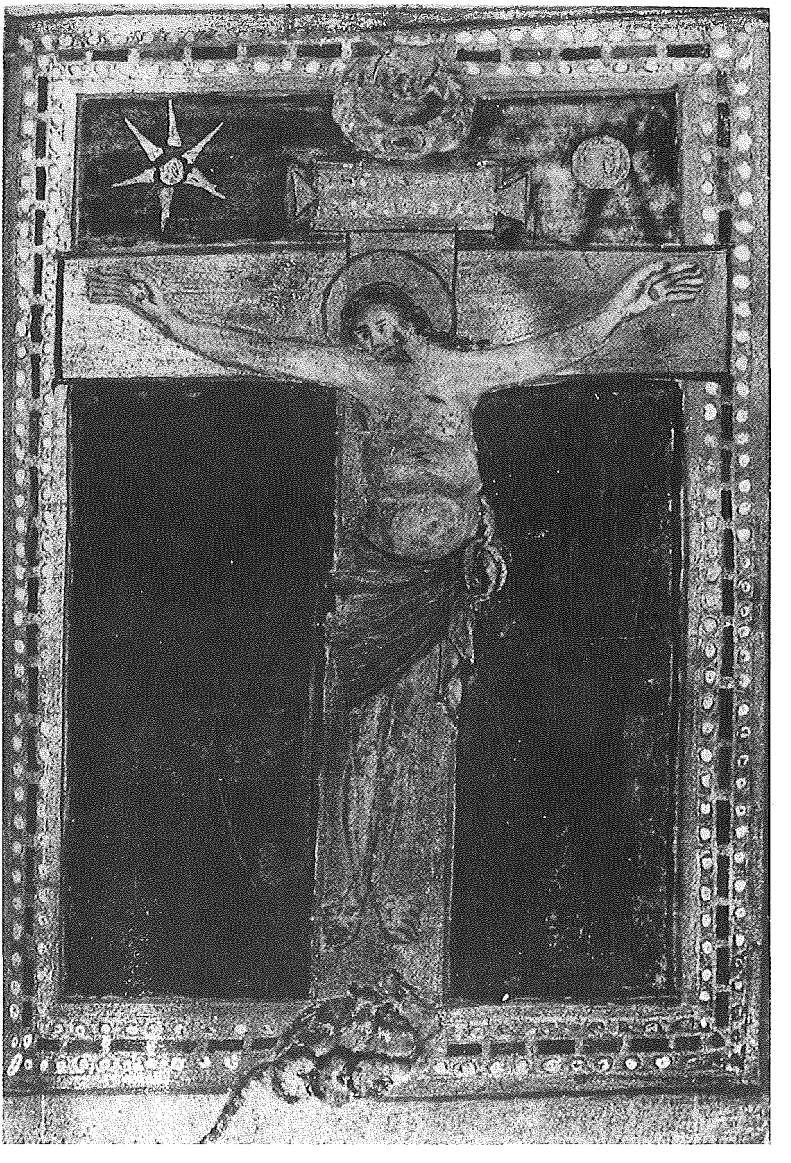
[21] San Agustín (véase nota 18), cap. XIX/14, pp. 680-682. La cita que aparece dentro del texto es de Timoteo 5,8.

[22] Adalberón de Laon, *Carmen ad Rodbertum regem,* vv. 366-368, ed. de C. Carozzi, Adalberón de Laon, *Poème au Roi Robert,* Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age XXXII, París, 1979, p. 28. Véase también Aelfric de Eynsham, *Die Hirtenbriefe Aelfrics*, ed. de B. Fehr, Bibliothek der angelsächsischen Prosa IX, Hamburgo, 1914, p. 223 (nueva ed. P. Clemoes, Darmstadt, 1966). En este pasaje, el abad benedictino de Eynsham argumentaba a principios del siglo XI que los *oratores* debían mediar entre los mundos divino y humano.

Figura 47. El emperador Carlos el Calvo comunicándose con Cristo, siglo IX. Devocionario de Carlos el Calvo, Residenz, Schatzkammer, Múnich, Kat. 4, ff. 38v-39r.

como gobierno sobre la Iglesia podía precisamente ser conceptualizado como el establecimiento, mantenimiento e imposición, por designio divino, del orden en un marco sociopolítico estable por medio de los mandatos de un gobernante para beneficio de los gobernados.

Mientras que las ideologías precristianas sobre el gobierno sagrado parecen haberse basado en la creencia de que los gobernantes soberanos eran descendientes de divinidades, y la sacralidad precristiana había sido heredada a través de ciertos grupos familiares destacados y ne-



cesitaba ser reconocida mediante signos evidentes de pertenencia a tales grupos, el concepto cristiano de gobierno por designio divino venía dado por la idea de que la divinidad había otorgado al gobernante el control de los gobernados en cuanto iglesia, a pesar de sus tradiciones particulares. Esta ideología se hizo explícita mediante rituales y expresiones verbales que se usaban en ciertas fórmulas durante ceremonias

Figura 48. El rey Edgardo ofreciendo a Cristo los estatutos de New Minster, Winchester, fines del siglo x. Estatutos de New Minster, British Library, Londes, Ms. Cotton Vespasian A VIII, f. 2v. Reimpreso con autorización de la British Library.

de coronación y en documentos legales: «Dei gratia» (por la gracia de Dios). Así, el gobernante representaba ante la divinidad a los gobernados como conjunto de gente que vivía en las tierras bajo su control.

El concepto de representación como mediación entre los gobernados y la divinidad también se contiene en la pintura de dedicación mostrada en la figura 48. Este libro miniado del siglo x representa a un sobe-

rano que se relaciona con la divinidad. La pintura es el frontispicio de dedicación a unos estatutos que el rey Edgardo de Inglaterra (943-975) había promulgado en beneficio de la iglesia y monasterio de New Minster, en Winchester, en 966. En la parte de debajo de la pintura Edgardo, con su mano izquierda, ofrece los estatutos a Cristo, quien aparece dentro de una mandorla que es portada por cuatro ángeles en la parte superior. El rey coronado está flanqueado por dos obispos-santos cuyos gestos indican su apoyo hacia él. El rey, que mira hacia arriba, está situado ligeramente por encima de los dos obispos en cuyo beneficio actúa. Así, el monarca se coloca en una posición en la que, a instancias de los obispos, media entre la humanidad y la divinidad.

La relación opuesta es expresada en la pintura del siglo XI de la figura 49, que muestra al rey Canuto y a la reina Emma presentando una cruz a New Minster, en Winchester. En esta pintura el rey y la reina aparecen siendo coronados por ángeles a las órdenes de la divinidad. Siguiendo el mandato divino, presentan la cruz a la iglesia y al monasterio cuyos monjes aparecen representados en una fila en la base de la pintura. En conjunto, ambas pinturas retratan gobernantes como intermediarios entre la humanidad y la divinidad.

Las coronaciones pueden aducirse en apoyo del argumento de que este estilo pictórico no era ni excepcional ni idiosincrásico. Tenían lugar en edificios eclesiásticos, e involucraban a altos cargos de la Iglesia. Además, las coronaciones contenían fórmulas que hacían explícito el hecho de que el nuevo monarca iba a actuar cumpliendo órdenes divinas y en interés de los gobernados[23]. Así, incluso si en estas fuentes no se especificaba quiénes eran los gobernados, el gobierno en sí mismo se percibía como englobando todos los particularismos de grupos que competían entre sí. Mediante esta capacidad, los gobernantes representaban ante la divinidad a los gobernados en cuanto que la Iglesia y, viceversa, actuaban en las tierras bajo su control como ejecutores de órdenes divinas entre los gobernados en cuanto que la Iglesia.

La desacralización del marco sociopolítico: la Plena y Baja Edad Media

Debido a que todas las imágenes altomedievales existentes de gobernantes como representantes sagrados del mundo humano ante la divinidad procedían de instituciones eclesiásticas, es necesario asumir que esta imagen del gobierno se consideraba que estaba plenamente de

[23] P. E. Schramm (ed.), «Promissio Regis», en P. E. Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste*, vol. 2, Stuttgart, 1968, p. 211. También en F. Liebermann (ed.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, vol. 1, Halle, 1903, pp. 214-216.

acuerdo con las doctrinas eclesiásticas, incluso a pesar de que, a veces, parece que no se admitieron algunos aspectos de la participación pontificia en el nombramiento de los emperadores[24]. Pero la sacralidad de los gobernantes y su potestad como representantes de la humanidad en cuanto la Iglesia permanecieron inalterables hasta el siglo XI[25], cuando los clérigos ordenados comenzaron a transformar su subordinación hacia los poderes seculares. Durante la segunda mitad del siglo XI el papado, apoyado por varios obispos reformistas, comenzó a criticar la premisa de que los altos poderes seculares podían y debían ejercer algún grado de control legítimo sobre el clero y actuar como sus representantes ante la divinidad. Este criticismo ganó fuerza a raíz de las dudas que habían sido expresadas sobre la previa convicción de que los gobernantes seculares podían tener una condición sagrada. En un texto notablemente radical, probablemente escrito a fines del año 1076, el papa Gregorio VII expresó estas dudas y las llevó hasta un punto que se situaba nada menos que en la afirmación de que había que invertir los términos de la hasta entonces tradicional subordinación del clero a la autoridad de los gobernantes, y que a estos últimos se les debía negar la sacralidad[26]. En consecuencia, la Iglesia fue separada conceptualmente del mundo secular con el cual el marco sociopolítico pasó a estar identificado. Se produjo un conflicto entre el papa y el emperador, como máximos representantes de la Iglesia y del mundo secular. La Iglesia tuvo éxito en desacralizar el gobierno secular y en confinar el trabajo de los gobernantes a los *temporaria*, en cuanto asuntos seculares, mientras que se estableció a sí misma como única institución a cargo de los *spiritualia*, en cuanto asuntos religiosos. La separación de los *temporalia* y los *spiritualia* tuvo como última consecuencia el que los gobernantes ya no pudieron hacer derivar su legitimidad de su posición como intermediarios entre los gobernados y la divinidad. Una vez que el conflicto concluyó, después del año 1125, los gobernantes seculares tuvieron que descubrir otras fuentes de legitimidad, haciendo derivar a ésta, en última instancia, de fuentes no religiosas.

No sorprendentemente, los gobernantes se volvieron más fácilmente hacia los objetivos administrativos seculares, así como hacia los mili-

---

[24] Eginardo (*Vita Karoli Magni*, cap. 28, ed. de O. Holger-Egger, *MGH SS rer. Germ.* [25], pp. 32-33) objetó algunos aspectos del nombramiento de Carlomagno como emperador en la iglesia de San Pedro de Roma en el año 800, y Widukind de Corvey (*Rerum gestarum Saxonicarum*, cap. III/44-48, ed. de P. Hirsch, H-E. Lohmann, *MGH SS rer. Germ.* [60], pp. 123-129) guardó conspicuamente silencio sobre el nombramiento de Otón I como emperador en Roma en el 962.

[25] *Die Texte des Normannischen Anonymus*, ed. de K. Pellens, Veröffentlichungen des Instituts für Europaische Geschichte Mainz XLII, Wiesbaden, 1966. Otra edición es la de H. Böhmer, *MGH Libelli de lite* 3, pp. 642-687.

[26] Gregorio VII, *Dictatus Papae* (1076), ed. de E. Caspar, *Das Register Gregors VII*, n.° 55a, *MGH Epp. Sel.* 2, 1, pp. 201-208.

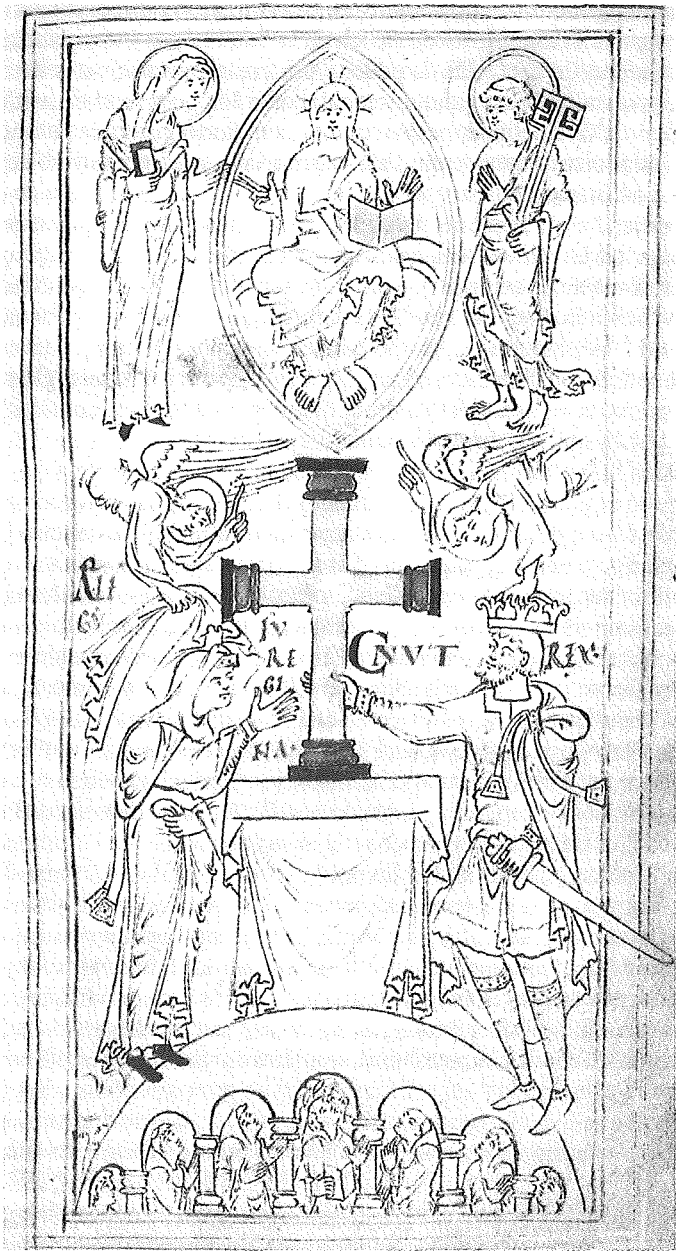


Figura 49. El rey Canuto y la reina Emma (Aelfgifu) presentan una cruz a New Minster, Winchester, *ca.* 1031. British Library, Londres, Ms. Stowe 944, f. 6r. Reimpreso con autorización de la British Library.

tares. Persiguiendo dichos objetivos, se esforzaron por conseguir dejar una constancia manifiesta de éxitos en la batalla, por imponerse como claros líderes de clientelas de poder y por crear unas nacientes burocracias cuyos miembros, aunque vinculados a los gobernantes mediante juramentos de fidelidad, podían actuar con cierto grado de autonomía como administradores de unidades territoriales administrativas demarcadas con más precisión.

Desde el siglo XII, estas unidades territoriales administrativas recién surgidas fueron frecuentemente descritas por medio de un concepto (que no término) de soberanía que se expresaba mediante la metáfora del cuerpo humano. Esta metáfora del cuerpo político había sido parte del legado de la Antigüedad, y se apoyaba en frases del Nuevo Testamento, más notablemente en I Corintios, 12, 12[27]. A principios del siglo IV los comentaristas de esta epístola describían los marcos sociopolíticos, primero y sobre todo el Imperio romano, con esta metáfora[28]. Pero durante toda la Alta Edad Media se hizo escaso uso de la metáfora, a pesar de que hubo comentarios contemporáneos de I Corintios escritos sobre la base de textos del siglo IV[29]. En vez de usar la metáfora del cuerpo en las descripciones del pluralismo de las particulares unidades territoriales administrativas, los textos legales y políticos altomedievales contenían referencias a cuerpos *(corpora)* cuando se mencionaba el marco sociopolítico como una totalidad[30]. Pero en el siglo XII se restauró la costumbre tardorromana e inmediatamente alcanzó gran preeminencia. Se concibieron elaborados esquemas según los cuales las partes constitutivas de las unidades territoriales administrativas estaban asociadas a las diferentes partes del cuerpo humano, y sus relaciones fueron descritas en términos de comportamiento corporal[31]. Así, la expansión de la metáfora del cuerpo político parece reflejar la fragmentación del marco sociopolítico en una pluralidad de unidades territoriales administrativas antagónicas, cuyos gobernantes se esforzaron por conseguir el derecho exclusivo de control sobre la población y tierras bajo su dominio.

Sin embargo, durante un periodo de transición en los siglos XII y XIII, algunos gobernantes, sobre todo los emperadores Federico I, Enrique VI y Federico II, se esforzaron temporalmente por contener la corriente de territorialización. Como cabezas seculares del Sacro Imperio Romano,

---

[27] «Como el cuerpo es uno y tiene varios miembros, y como todos los miembros de un cuerpo, siendo varios, son un cuerpo, también así es Cristo» (versión del rey Jaime).

[28] Ambrosiaster (*PL* 17, col. 261).

[29] Rábano Mauro, *Enarrationes in Epistolas Beati Pauli liber nonus (PL* 112, cols. 9-160). Haimo de Auxerre, *Enarratio in Epistolam I ad Corinthos (PL* 117, cols. 1507-1606). Atto de Vercelli, *Expositio in Epistolas Pauli* (*PL* 134, cols. 125-834).

[30] E. g. *Divisio regnorum* (806), *MGH Capit.* 1, n.° 45, p. 9.

[31] Juan de Salisbury, *Policraticus*, cap. V/6, VI/1-21, ed. de C. J. Webb, Cambridge, 1909, nueva ed. Nueva York, 1979, pp. 548d-554a, 587d-620a.

así llamado desde 1157, trataron de situarse como representantes del gobierno universal, del mismo modo que habían hecho los emperadores romanos y Carlomagno y sus sucesores. Emplearon las Cruzadas a Palestina para el propósito de demostrar su capacidad de actuar como gobernantes universales. Sin embargo, estos intentos fallaron de forma catastrófica. Federico I, de hecho el único emperador investido y legítimo en encabezar una cruzada, murió en su transcurso en 1190. Su hijo Enrique VI prometió renovar el esfuerzo de su padre, pero murió antes de que se emprendiese otra Cruzada. Federico II, el hijo de Enrique, fue forzado a conducir una Cruzada como emperador no reconocido y, aunque se autocoronó como rey de Jerusalén en 1229, su éxito fue temporal, puesto que perdió el control sobre la ciudad en 1244. Así, el fracaso de las Cruzadas imperiales sólo precipitó la caída de los emperadores como pretendientes de un poder universal, y esto significa que, aunque hasta el siglo XVI algunos emperadores continuaron manteniendo la pretensión de la universalidad de su gobierno, en la práctica tuvieron que competir con otros gobernantes por el control sobre la tierra y el pueblo. Después del siglo XIII esto era una disputa abierta, y resultaba bastante incierto hasta qué punto los emperadores serían los ganadores de la lucha. Sus rivales eran no sólo aquellos gobernantes que se habían establecido fuera de las emergentes fronteras del Sacro Imperio Romano, notablemente los emperadores de Bizancio, así como los reyes de Francia e Inglaterra, sino también dentro del Sacro Imperio Romano varios gobernantes territoriales, tales como los reyes de Bohemia, los duques de Baviera o los landgraves de Thuringia, que comenzaron, en el siglo XIII, a ganar territorios que intentaron mantener inmunes respecto a la influencia de los emperadores.

Además, la desacralización de los gobernantes no se limitó a los emperadores. Otros gobernantes también redujeron su control sobre las instituciones eclesiásticas, concretamente los reyes de Inglaterra y, algo menos, los reyes de Francia. Por ello la fórmula *Dei Gratia,* aunque continuaba en uso, perdió su trasfondo realista y se fosilizó como una reliquia de la tradición. En consecuencia los gobernantes bajomedievales no pudieron hacer derivar por más tiempo su legitimidad de la creencia en que ellos eran portadores de un oficio establecido por la divinidad, y los gobernados ya no pudieron percibir a los gobernantes como sus representantes ante dicha divinidad. Sin embargo, la demanda práctica para la refundición secular de las ideologías de representación se desarrolló igualmente entre los gobernantes y gobernados.

Las demandas de un nuevo tipo de representación entre los gobernados se pusieron de manifiesto durante las revueltas de los siglos XIV y XV, primero y sobre todo durante la gran rebelión inglesa de junio de 1381. Según el autor de la *Anonimalle Chronicle* anglonormanda, los repugnantes «plebeyos» recibieron al rey Ricardo II como «nuestro se-

ñor rey Ricardo» en Mile End, al este de la ciudad de Londres, el viernes 14 de junio de 1381, asegurándole que «no tendremos ningún otro rey sino tú», y entonces le presentaron las siguientes peticiones:

> Que el rey les permitiese ocuparse y hacerse cargo de todos los traidores contra él y la ley; ... que en adelante ningún hombre debería ser siervo ni prestar homenaje o algún tipo de servicio a cualquier señor, sino que debería dar cuatro peniques por un acre de tierra; que nadie debería servir a ningún hombre excepto por propia voluntad y mediante pacto regular[32].

Estas peticiones situaban al soberano como ejecutor del deseo de los gobernados, y quedaban a la expectativa de que el rey gobernaría y actuaría de acuerdo con ellas, según lo establecido, manteniendo e imponiendo la ley. Según esta fuente, se concebía al rey como el gobernante del pueblo común, no como su representante frente a la divinidad ni como el portador de un oficio establecido por esta última. Además, los plebeyos, campesinos y artesanos urbanos estaban pidiendo que debería actuar como su verdadero representante contra aquellos que, en su opinión, habían infligido la ley imponiéndose como señores de los plebeyos. Concretamente, estaban enfurecidos por su dependencia personal hacia el deseo de señores tanto eclesiásticos como seculares, concretamente el arzobispo de Canterbury, al que mataron durante el levantamiento. Finalmente los plebeyos reclamaron que el rey debería actuar en su nombre con el propósito de mejorar sus derechos y condiciones de vida, según un concepto general de igualdad y libertad inalienables que se derivaba del cuerpo de pensamiento que entonces se conocía como «derecho natural».

En sus comentarios de fines del siglo XIII, santo Tomás de Aquino aplicó la distinción aristotélica entre gobierno sobre personas libres y gobierno sobre esclavos. Los esclavos eran definidos como instrumentos vivos al servicio de otras personas y, por tanto, santo Tomás concluía que el gobierno sobre los esclavos podía no haber sido deseado por la divinidad, porque la Creación divina había establecido a todos los seres humanos como iguales. Sin embargo, al igual que otros teóricos de la política bajomedievales, él aceptaba el gobierno sobre personas libres basándose en la razón, debido a la diversidad natural de las capacidades humanas y a la asumida necesidad de que los más capaces deberían guiar a los menos capaces. La conclusión de santo Tomás era que el gobierno sobre personas libres era justo en tanto no se convirtiese en gobierno sobre esclavos. Para distinguir entre estas dos formas de go-

[32] *Anonimalle Chronicle,* s. a. 1381, ed. de V. H. Galbraith, Publications of the University of Manchester, History Series XLV, Manchester, 1927, pp. 144-145.

bierno santo Tomás aplicó un concepto del derecho que él asumió que era inamovible, inalienable y que podía derivarse directamente del deseo divino, y que por tanto podía aplicarse a toda clase de humanos, incluyendo a los esclavos. Fue este concepto del derecho el que sirvió como base para la ley de conflicto en contextos de disputas domésticas y violencia intergrupal, siendo conocido más comúnmente como «derecho natural»[33].

De acuerdo con el «derecho natural», los plebeyos rebeldes pidieron la abolición de la servidumbre y la conmutación de los servicios de trabajo manual a cambio del pago de tasas directamente al monarca. En suma, según los plebeyos rebeldes de 1381, el rey era el guardián del «derecho natural», así como el ejecutor de las leyes estatuarias en beneficio de los gobernados, y el gobierno era justo en tanto estos últimos pudieran reconocerse como representados directamente por el gobernante sin la mediación de instituciones eclesiásticas o señores seculares. Dicho de otra forma, los plebeyos articularon su reivindicación de que estarían dispuestos a aceptar al monarca como legítimo bajo la condición de que el gobierno fuese directo, sujeto a la ley y en consonancia con sus propios intereses[34]. A este respecto, los plebeyos rebeldes hicieron explícito un sentido de sujeción conjunta como súbditos de su soberano, quien entendían que era su representante dentro de una única y misma unidad territorial administrativa.

No es necesario decir que, tras una inicial respuesta positiva por parte del rey, la rebelión, que recibió su impulso a partir de protestas locales entre grupos vecinales, finalmente fracasó en hacer frente a la resistencia militar de las élites dominantes[35]. Sin embargo, la rebelión sucedió al otorgamiento de privilegios de autogobierno a las comunidades urbanas de ciudades y villas durante y después del siglo XI, predominantemente en el norte de Italia, los Países Bajos y algunas áreas en el Imperio, y fue contemporánea del malestar urbano y movimientos de protesta civil entre los artesanos contra el gobierno de los patriciados urbanos[36]. También fue paralela, al menos dentro del Imperio, al establecimiento de cierta forma de organización comunitaria de los asentamientos rurales de la población campesina. Dicho comunitarismo per-

---

[33] Santo Tomás de Aquino, *In quattuor libros sententiarum*, I/2, dist. 44, qu. I, art. 3, ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia,* vol. 1, Stuttgart, 1980, p. 255. Cfr. Santo Tomás, *Sententia libri politicorum,* cap. III/3, ed. de R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia,* vol. 4, Stuttgart, 1980, pp. 251-252.

[34] Para casos similares en el siglo XII, concretamente un levantamiento contra el papa en Roma, puede verse *Codice diplomatico del Senato Romano dal MCXLIV al MCCCXLVII*, n.º 5, vol. 1, ed. de F. Bertolini, Fonti per la storia d'Italia LXXXVII, Roma, 1948, pp. 3-6.

[35] Véase John Cleveland, *The Rustick Rampart: Or Rurall Anarchy Affronting Monarchy*, Londres, 1658, pp. 75-96, 114-121. La información está basada en fuentes contemporáneas, pero adopta el punto de vista de la aristocracia.

[36] Véase J. Dumolyn, *De Brugse opstand van 1436-1438*, Kortrijk, 1997.

siguió inicialmente el objetivo de simplificar la recolección de rentas alimenticias e impuestos de tal forma que toda la comunidad de vecinos fuera responsable de la entrega de rentas y tasas, en vez del hogar campesino individual. Finalmente, sin embargo, el comunitarismo se transformó en una ideología en apoyo de reivindicaciones para el limitado autogobierno de los vecinos, y para el pago de impuestos directamente a los gobernantes territoriales en vez de a los señores locales. Así, el comunitarismo redujo la autoridad de estos últimos y desarrolló entre la población campesina la conciencia de que compartían ciertos intereses políticos y tenían la capacidad de participar en un grupo político. Asimismo, el comunitarismo promovió la idea de coaliciones entre la población campesina y los niveles bajos del artesanado urbano. Un caso de dicha coalición se produjo en la rebelión inglesa de 1381.

La base ideológica para el establecimiento del autogobierno comunitario era la creencia en la validez de un contrato legal en el que entraban los habitantes de un asentamiento como comunidad, cuyo objetivo era instalar un gobierno para beneficio de los gobernados. Estos contratos eran los fundamentos sobre los cuales operaban los gobiernos en las ciudades y villas una vez que se había concedido el privilegio de autogobierno a estas comunidades urbanas[37]. Los contratos derivaban del derecho estatutario y, además, establecían un marco legal específico para el gobierno que, entre otras cosas, estipulaba el principio de que los gobernados iban a ser representados por los gobernantes, principalmente concejos urbanos. En adelante los concejos de gobierno harían derivar su legitimidad únicamente del instrumento secular constituido por acuerdos deseados entre la población residente en el asentamiento urbano sobre el que se había establecido el gobierno. En el caso de que se reconociera que los concejos habían roto el contrato, surgía el desacuerdo entre aquellos que estaban insatisfechos con los concejos gobernantes y dicho desacuerdo podía, como frecuentemente sucedió, constituir un fermento para la violencia abierta y la revuelta.

Finalmente, en las unidades territoriales administrativas donde se encontraban la mayoría de las aldeas campesinas y algunas villas, la relación entre un gobernante, los señores y los campesinos bajo su control pasó a entenderse en términos de contrato. El contrato conllevaba la creencia de que el gobernante proveía protección a los gobernados a cambio de servicios por parte de estos últimos, y se hizo explícito en juramentos de lealtad que los súbditos hacían al gobernante con ocasión de su toma de posesión pública. Se admitía que el contrato quedaba invalidado si el gobernante no otorgaba protección, por ejemplo en el caso de una guerra perdida, o si los gobernados rehusaban prestar servicios,

---

[37] *Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV. Jahrhundert*, ed. de J. Baader, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart LXIII [1861], Ámsterdam-Atlanta, 1966.

por ejemplo como consecuencia de una rebelión. El contrato quedaba establecido después de que el gobernante era investido ceremonialmente. Se consideraba que era teóricamente posible que los gobernados pudieran rehusar formar parte del contrato. En la práctica había casos en que las tomas de posesión de los gobernantes eran rechazadas y utilizadas como oportunidades para la articulación de la disidencia y la protesta. En el transcurso de la Baja Edad Media, cada vez más señores entre la baja aristocracia eran incluidos en estos contratos entre gobernantes y gobernados. Quizá como consecuencia de dificultades económicas y falta de sucesores legítimos, renunciaron a sus posiciones de independencia y prestaron juramentos de fidelidad a un gobernante territorial vecino. El establecimiento de una jerarquía en cuya cima estaban los gobernantes, como máximos representantes de las unidades territoriales administrativas bajo su control, aumentó la territorialización del gobierno y reemplazó el principio altomedieval de gobernantes y gobernados unidos mediante variados lazos y vínculos de relaciones personales.

Desde el siglo XIV, los gobernantes territoriales podían aprovecharse de una emergente teoría política secular derivada de la filosofía práctica de Aristóteles. Según éste, el gobierno ni se derivaba ni se justificaba por el deseo divino, sino que se desarrollaba a partir de una natural buena disposición de los seres humanos a aceptar las jerarquías existentes. Dentro de dicha justificación secular del gobierno, el concepto altomedieval de representación tuvo que ser refundido en un concepto según el cual el gobernante ya no actuaba como intermediario entre la humanidad y la divinidad, sino que se convirtió en ejecutor de la voluntad de los gobernados. En otras palabras, el nuevo concepto que fue defendido por los teóricos de la política del siglo XIV conllevaba la representación como actividad de identificación, coordinación y realización del deseo de los gobernados por parte de los gobernantes[38].

Así, la teoría política bajomedieval apoyaba el establecimiento de una multitud de marcos sociopolíticos particulares y antagónicos que, como regla, se superponían a las unidades territoriales administrativas. Durante el siglo XIV varios teóricos de la política se dedicaron al problema de justificar estas unidades. Observaron que, aunque el género humano había sido creado como uno, dicha unidad original se había fragmentado tras la expulsión del Paraíso porque la ineptitud humana había desencadenado rivalidades, desigualdades y diversidad, promoviendo así el particularismo. Mientras que en la Alta Edad Media la expulsión del Paraíso había sido aceptada como la causa por la que el gobierno había entrado en el mundo, los teóricos de la política del siglo XIV y posteriores consideraron la maldad humana como la razón de la fragmentación

[38] Engelbert de Admont, «De ortu et fine Romani imperii», cap. 2, ed. de M. Goldast, *Politica imperialia*, Fráncfort, 1614, p. 755.

del género humano y del establecimiento de unidades territoriales administrativas particulares, diversas y antagónicas[39].

El abad Engelbert de Admont (*ca.* 1250-1332) fue uno de los primeros en hacer derivar el gobierno de un hipotético convenio *(pactum)* entre los gobernados y el gobernante. Él pensaba que, en algún momento tras el Diluvio Universal *(primae aetatis),* los seres humanos habían aceptado voluntariamente entre ellos establecer un gobierno al que obedecerían para su propia seguridad y salvación, y asumía que este convenio era irrevocable. La teoría implicaba que los seres humanos contratantes se habían constituido como grupo político ya antes de que el contrato pudiera haberse concertado. Por ello Engelbert reconocía explícitamente que el grupo que se estaba sometiendo al control de un gobernante era residencial, vivía dentro de unas fronteras establecidas y tenía un mismo lenguaje y costumbres[40]. Naturalmente, Engelbert consideraba el establecimiento del contrato como un acontecimiento único que él pensaba que había tenido lugar una vez en la historia sagrada tras el Diluvio. Por ello el contractualismo de Engelbert era un elemento de teoría política especulativa para la que su autor no buscaba aplicación práctica.

Otra rama de la teoría contractual del siglo XIV llegó a similares resultados especulativos. Los defensores de esta teoría, concretamente Juan de París (muerto en 1306) y Marsilio de Padua (*ca.* 1290-antes de 1343)[41], mantenían que se había establecido un contrato entre los gobernados y el gobernante, pero que este contrato no era un convenio. Sin embargo, estos teóricos hacían hincapié en que el contrato consistía en una mera concesión por la cual el dominio había sido temporalmente confiado al gobernante. De acuerdo con esta teoría, los gobernados retenían su soberanía y se reservaban el derecho a rescindir el contrato si el gobernante era injusto o incapaz. Los últimos defensores de esta teoría vieron que se podía aplicar en la práctica[42].

Pero el tipo más fuerte de contractualismo surgió de la creciente aplicación desde el siglo XIII de la fórmula legal de Justiniano de que «cualquier cosa que es de igual interés para todos necesita ser aprobada por

---

[39] Engelberto de Admont (véase nota 38), caps. 10-11, pp. 759-761. Bartolus de Sassoferato, *In secundum Digesti noui partem comentaria*, ad dig. XLIX/15, 22, Bartolus, *Opera,* vol. 6, Venecia, 1570-1571, pp. 227-228. Eneas Silvio Piccolomini [Pío II], «De ortu et auctoritate imperii Romani [1 de marzo de 1446]», en Eneas Silvio Piccolomini, *Der Briefwechsel*, parte II: *Briefe als Priester und als Bischof von Trient,* ed. de R. Wolkau, Fontes rerum Austriacarum II, 67, Viena, 1912, pp. 7-8.

[40] Engelbert de Admont (véase nota 38).

[41] Johannes Quidort de París, *De potestati regia et papali,* cap. 1, ed. de F. Bleienstein, Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik IV, Stuttgart, 1969, pp. 75-78. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, dictio I, cap. XX/6-7, ed. de R. Scholz, *MGH Fontes iuris Germ. ant.* 7, pp. 66-68.

[42] La teoría fue aplicada a fines del siglo XIV con ocasión de la deposición del rey Wenzel de Alemania en 1400. Véase J. Weizsäcker (ed.), *Deutsche Reichstagsakten unter König Wenzel*, n.º 204-205, vol. 3, Göttingen, 1956, pp. 260-264.

todos» *(quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur)*[43]. La fórmula se transmitió en el contexto del derecho canónico, pero se utilizó sólo desde el siglo XIII como justificación de la participación en la toma de decisiones políticas. Mientras que los autores altomedievales habían pasado sobre ella en silencio, los teóricos de la política del siglo XIV, como Marsilio de Padua, la emplearon en el contexto de sus justificaciones contractuales del gobierno[44]. Y, en el siglo XV, los teóricos del movimiento conciliar declararon que los decretos emanados de concilios eclesiásticos debían tener prioridad sobre la legislación pontificia[45].

Así, a principios del siglo XIV, la teoría política secular emergió como una ideología auténtica no sólo por la fragmentación del marco sociopolítico, sino también por la desacralización del gobierno. El gobierno sobre unidades administrativas territoriales vino a ser categorizado no como resultado de la voluntad divina, sino de las necesidades y deseos humanos. Ambos procesos tuvieron consecuencias importantes para la estabilidad del marco sociopolítico: primero, que las unidades territoriales administrativas antagónicas contenían en sí mismas un potencial para el surgimiento de escisiones y controversias; y, segundo, que la derivación del gobierno de las necesidades y deseos humanos contenía en sí misma un potencial para el cambio y la agitación. A principios del siglo XIV los teóricos eran conscientes de estas consecuencias e intentaron eludirlas. Algunos juristas, como Bartolo de Sassoferato (1314-1357), centraron la atención en las condiciones por medio de las cuales los emperadores romanos podían defender sus aspiraciones a la universalidad de su dominio frente a los gobernantes de unidades territoriales administrativas particulares. Bartolo categorizaba el Imperio romano como un marco sociopolítico global que no sólo se extendía a lo largo del *ecumene,* sino que también permanecía como uno de los cuatro imperios escatológicos del mundo que abarcaban los periodos entre la expulsión del Paraíso y el Juicio Final. Intentó reconciliar la pretensión de universalidad del Imperio romano con el particularismo de las unidades territoriales administrativas existentes admitiendo cuatro tipos de dichas unidades: concretamente, unidades habitadas por grupos *(gentes)* de origen romano que vivían bajo el dominio romano; unidades habitadas por grupos que vivían bajo el derecho romano sin someterse necesariamente al gobierno romano; unidades habitadas por grupos que ni estaban sometidos al gobierno romano ni vivían de acuerdo con el derecho romano, pero que eran de origen romano; y unidades habitadas por grupos que

---

[43] *Corpus iuris civilis* 5, LIX/5.

[44] Marsilio de Padua (véase nota 41).

[45] Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica*, liber III, ed. de G. Kallen, Nicolás de Cusa, *Opera omnia,* vol. 14, Hamburgo, 1959-1965. Jean Gerson, *Opera,* ed. de E. du Pin, Amberes, 1706, vol. 2, p. 850.

ni se sometían al gobierno romano, ni vivían según el derecho romano, no eran de origen romano y reclamaban ser independientes del gobierno romano sobre la base de algún privilegio de inmunidad que previamente habían recibido de un emperador. Debido a que Bartolo no admitía más que estos cuatro grupos en el *ecumene,* el emperador romano ejercía una soberanía feudal que, al menos, consistía en su exclusiva capacidad para garantizar los privilegios de inmunidad y de ese modo imponer límites a su propio gobierno[46].

De manera alternativa, varios teóricos de la política de principios del siglo XIV expresaron simultáneamente sus preocupaciones por la estabilidad del marco sociopolítico fragmentado sin un gobernante universal. Entre ellos, Engelbert de Admont, Dante Alighieri (1265-1321) y Pierre Dubois (*ca.* 1250-*ca.*1320)[47] insistían en que se requería un marco sociopolítico universal para el propósito de salvaguardar la estabilidad, y concibieron a principios del siglo XIV una utópica teoría según la cual los emperadores romanos o cualquier otro rey o gobernante secular tenían que actuar como los principales garantes de la estabilidad del marco sociopolítico. Engelbert de Admont era el más explícito en asociar esta teoría con los imperios escatológicos del mundo y concluía, a partir de estas referencias, que un gobernante universal había sido establecido por la divinidad y que, en consecuencia, el imperio universal no podía ser abolido mediante intervención humana[48]. Evidentemente, la teoría del marco sociopolítico de Engelbert estaba en conflicto con su teoría del convenio entre los gobernados y los gobernantes de unidades territoriales administrativas, puesto que entraba en juego el gobernante del imperio universal investido directamente por la divinidad. Pero Engelbert no intentó reconciliar estas dos doctrinas. De ahí que pusiera de manifiesto la amplia separación entre el convencionalismo de las teorías del marco sociopolítico universal, por un lado, y, por otro, el pragmatismo de las teorías sobre las unidades administrativas territoriales particulares. El matiz utópico inherente a las teorías universales era una muestra del interés por la cualidad estática del marco sociopolítico. Donde las unidades territoriales administrativas particulares podían imponerse o desaparecer, debía establecerse un sólido terreno fundado en la teoría utópica, donde se pudieran plantar las raíces de la estabilidad en el marco sociopolítico universal.

En suma, entre los siglos XIII y XV, la representación fue transformada desde un tipo de orden por el cual los gobernados eran asociados

---

[46] Bartolus (véase nota 39).

[47] Engelbert (veáse nota 38). Dante Alighieri, «De monarchia», libro I, cap. XI/2-3, Dante, *Opere minori*, ed. de B. Nardi, vol. 2, Milán-Nápoles, 1979, pp. 328-330. Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae*, cap. 13, 116, ed. de Ch. V. Langlois, París, 1891, pp. 12-13, 103-105. Véase también Piccolomini (nota 39), pp. 6-24.

[48] Engelbert (véase nota 38).

a la divinidad por el gobernante hasta otro tipo de orden por el que los gobernados podían encontrar sus intereses e identidades representados en el gobernante. Bajo la influencia del último tipo de representación, los gobernantes podían percibirse como legítimos, aptos y aceptables siempre y cuando se juzgara que empleaban su capacidad de acuerdo con los intereses y al servicio de las identidades de los gobernados. En consecuencia, el concepto estático de orden establecido por la divinidad que había sido dominante en la Alta y Plena Edad Media se fue desacralizando progresivamente. A partir de ahora se desarrolló con intensidad la creencia en que los actores humanos podían y debían emplear sus propias energías para el propósito de ejercer su influencia sobre el mundo con el objeto de crear nuevos órdenes.

Conclusión

A pesar de todo, durante la Baja Edad Media, gran parte del tradicional concepto de derecho divino de los monarcas continuó conformando la práctica gubernamental además de la práctica ceremonial de los gobernantes. Por ejemplo, los rituales de coronación continuaron estableciéndose de acuerdo con precedentes altomedievales, aunque con algunos ajustes, y las coronaciones se considerarían habitualmente como ceremonias religiosas que tenían lugar dentro de las iglesias. Sin embargo, también había radicales alejamientos de esta práctica, que conducían a intentos de construir nuevos rituales seculares. En 1508 el rey romano y emperador electo Maximiliano I, como heredero de los territorios de los Habsburgo, escenificó por primera vez su propia coronación imperial sin la colaboración del papa y, finalmente, en 1562, se inició la costumbre según la cual el sacro emperador romano ya no iba a ser coronado en Italia, ni siquiera en una iglesia, sino en el marco secular del Ayuntamiento de la ciudad imperial libre de Fráncfort. El traslado del lugar de coronación estaba revestido de un significado altamente simbólico. Primero, el papa, que desde fines del siglo XIV no había estado involucrado en elecciones imperiales, dejaba de participar en las coronaciones imperiales. Segundo, la coronación del emperador como monarca de más alto rango en Europa era escenificada en un lugar sin un gobierno monárquico, puesto que los emperadores, a pesar de que mantenían derechos de soberanía sobre las ciudades imperiales, no interferían en su autogobierno. Tercero, la coronación en sí misma dejaba de ser una ceremonia exclusivamente religiosa y se convertía en parte de una fiesta pública.

Con ocasión de estas festividades, los nuevos gobernantes eran literalmente presentados a los gobernados siendo visualmente expuestos a los grupos a los que se esperaba que representasen. Por ello las ceremonias de coronación, no sólo de los emperadores, sino también de

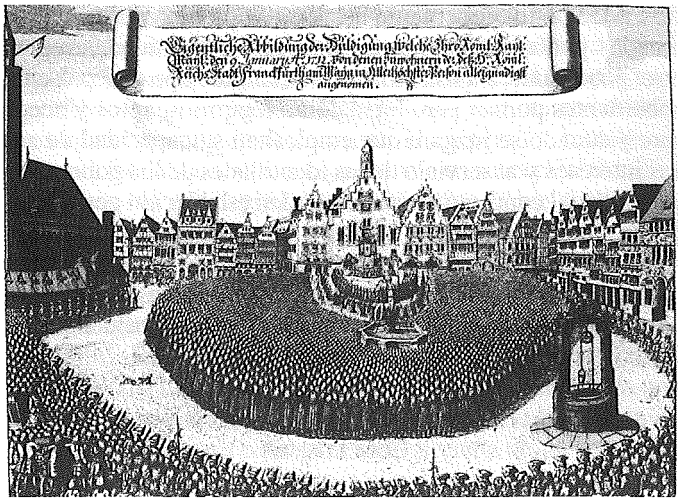


Figura 50. Juramento público de lealtad rendido ante el emperador Carlos VI en el día de su coronación en Fráncfort, el 9 de enero de 1712. *Frankfurt Festbücher*, siglo XVIII, Historical Museum, Fráncfort, Inv. N° C 2219.

otros tipos de monarcas, adquirieron el novedoso cometido de hacer manifiestos los lazos y compromisos entre el gobernante y los gobernados. Finalmente, facciones de los movimientos de la Reforma, concretamente las dirigidas por Juan Calvino (1509-1564) en Ginebra y por Heinrich Bullinger (1504-1575) en Zúrich, utilizaron enérgicamente el contractualismo. Reivindicaron que las relaciones entre los gobernados y el gobernante eran equivalentes al convenio que, según el Viejo Testamento, había existido entre la divinidad y los creyentes desde la época de la Creación[49].

La condición esencial para la aplicación del nuevo concepto de representación era que se incluyesen todas las tareas representativas del gobernante, y que un determinado grupo de población, en cuanto agrupación política de los gobernados, no estuviese sujeto más que a un único gobernante o concejo de gobierno. De ahí que, si los gobernados iban a aceptar a su gobernante como representante de sus propios intereses e identidades, era obligatorio a la vez que sólo un gobernante pudiese actuar como dicho representante, y que la unidad administrativa territorial pudiese concebirse como el área donde residía un grupo de población con intereses comunes.

[49] Heinrich Bullinger, *De testamente seu foedere Dei unico et aeternoL. Annei Senecae libri duo De clementia* [Comentario], París, 1532.

XIV

CONCLUSIÓN: CAMBIO Y CAMBIOS

En este libro el cambio cultural se ha abordado descriptivamente: se ha preguntado en muy pocas ocasiones por los porqués, y muy pocas han sido las veces en las que se han dado explicaciones. Este enfoque se expone a la crítica de ser completamente convencional y empirista. En último término, la crítica es sana e irrefutable, pues las descripciones del cambio resultan incompletas si no se completan con explicaciones. Mi justificación por limitarme al enfoque descriptivo es que, para mí, el cambio es endémico en la cultura en general y en la cultura medieval en particular. He considerado aconsejable centrarme en la descripción en lugar de en la explicación porque, en cuanto parte constitutiva de la cultura medieval, el cambio requiere de una descripción minuciosa antes de prestarse a la explicación, y muchos de los cambios conceptuales descritos garantizan comparaciones transculturales antes de que se puedan dar explicaciones. Estas explicaciones tendrían que proveerse teniendo en cuenta las categorías de la acción, la interacción y el orden. En el primer estadio de las comparaciones, tendría que establecerse si estas categorías son universales y estables, y pueden, por tanto, extenderse más allá de los límites de la cultura medieval. Además, habría que escoger objetos apropiados para la comparación. A mí me ha parecido más allá del alcance de este libro incluir comparaciones transculturales en relación con estos asuntos.

Otra crítica es que el libro presente la cultura medieval en segmentos descritos por separado, uno tras otro, y sin un coherente hilo narrativo. También esta crítica es justa. Sugiere que no se ha hecho ningún esfuerzo por mostrar la interconexión de los rasgos que constituyen la cultura medieval y, algo más importante, que la Edad Media puede parecer una única unidad sistémica. Mi justificación para escoger esta disposición frente a estas posibilidades se basa en el modelo interaccionis-

ta del cambio al que me adhiero. El modelo sugiere que el cambio no es casi nunca idéntico a una ruptura repentina y fundamental que separe agudamente dos periodos o culturas contiguos, sino que se solapa con continuidades y, más aún, procede a velocidades desiguales. De ahí que adopte la opinión de que los cambios descritos en relación con un rasgo cultural llevan a una periodización que quizá no sea la misma que las periodizaciones derivadas de las descripciones del cambio en otros rasgos. Por consiguiente, las descripciones del cambio no las he situado en el nivel sistémico de la cultura medieval en su conjunto, sino en el nivel de los diversos conceptos a los que en este libro se ha hecho referencia.

En resumen, los cambios conceptuales se han descrito en relación con los siguientes rasgos generales, así como específicos.

Generalidades: el tiempo, el espacio, el cuerpo, los grupos, los hombres y las mujeres

Con respecto al tiempo, observamos el declinante dualismo de la experiencia del tiempo orientada por los grupos *versus* el tiempo universal. El dualismo fue dominante a lo largo de la Alta Edad Media y hasta bien entrado el siglo XII. El tiempo universal se experimentaba de acuerdo con la escatología bíblica y se esperaba que terminase tras la llegada del Anticristo. Las unidades primordiales de la medición del tiempo orientado por los grupos seguían los ritmos del entorno físico o eran idénticas a los ciclos solares y lunares o a partes de éstos, en concreto el año, la estación, el mes, el día y la hora. Las unidades superiores al año se utilizaron sólo entre tipos específicos de grupo y se definían en términos de los periodos durante los que los gobernantes ejercían sus cargos. En el seno de la Iglesia, tales unidades se medían con propósitos concretos, como la determinación de las fechas de la Pascua. La datación según la cronología universal AD se extendió sólo gradualmente desde comienzos del siglo VIII. Los siglos XII y XIII marcaron la ruptura con la recepción, primero entre los intelectuales, del concepto aristotélico del tiempo astronómico infinito, el cual redujo la validez de las particularistas experiencias del tiempo orientadas por los grupos y puso en cuestión la esperanza escatológica en un mundo sin tiempo tras la llegada del Anticristo. La aplicación práctica del concepto aristotélico del tiempo condujo a la construcción de complejos y complicados cronómetros mecánicos para la medición simultánea de muchas unidades diferentes de tiempo. Los primeros de estos cronómetros aparecieron en los monasterios durante la segunda mitad del siglo XIII. A partir del siglo XIV, en las comunidades urbanas de villas y ciudades, donde los artesanos y comerciantes lo empleaban para la organi-

zación de la producción y la distribución, el tiempo se experimentó como infinito.

Con respecto al espacio, encontramos la distinción, operativa a lo largo de la Edad media, entre el espacio en cuanto al mundo, el espacio de la comunicación regular y el espacio en cuanto la propiedad de un grupo o una persona. Sin embargo, los modos de conceptualizar las tres categorías del espacio cambiaron. En la Alta Edad Media, hasta donde sabemos, el espacio en cuanto el mundo parece haberse conceptualizado en términos escatológicos en virtud de los cuales el mundo en cuanto una totalidad universal era principalmente el objeto de la especulación teológica sobre el final del tiempo. El espacio en cuanto el espacio de la comunicación regular apenas se distinguía del espacio de la experiencia cotidiana. Tampoco la categoría del espacio era definida en términos abstractos, sino por los grupos en cuyo seno y entre los cuales se producía la comunicación regular. El espacio de la comunicación regular se componía de cantidades finitas de unidades que se distinguían por sus diversas cualidades. Lo mismo que con la experiencia del tiempo, durante los siglos XII y XIII tuvo lugar una reorientación fundamental del concepto de espacio. Mientras que el espacio en cuanto el mundo siguió percibiéndose principalmente en términos escatológicos universales (aunque, a partir del siglo XII, los comerciantes y otros viajeros a larga distancia hicieron esfuerzos por experimentar el mundo como una realidad concreta), el espacio de la comunicación regular pasó a definirse en términos precisos como la distancia mensurable entre personas y objetos. A partir del siglo XII, los grupos dejaron de definir el espacio, pero éste formaba la base de la identidad de los grupos. Finalmente, en el siglo XIV, el espacio comenzó a experimentarse también como permeable, continuo y uniforme, y las personas, lo mismo que los grupos, dejaron de asociar cualidades con secciones del espacio. El mismo proceso de territorialización se dio con respecto al espacio de la experiencia cotidiana en cuanto propiedad de personas o grupos. En este último caso, sin embargo, la práctica de definir las relaciones entre las personas a través de derechos de propiedad territorial ya se había iniciado en el siglo VIII. El proceso de reorientación de todo el concepto de espacio se completó cuando el espacio en cuanto el mundo se desescatologizó en el siglo XV.

Con respecto al cuerpo, reconocemos una consciencia continua de la interacción entre el cuerpo humano y su entorno, mientras que la percepción de esa interacción cambió. En la Alta Edad Media, la interacción se percibía en forma de los impactos heterodinámicos que, procedentes del entorno físico y/o de otras personas, fluían sobre una persona. Una consecuencia de esta percepción fue que a la persona corriente se la viera como recibiendo sus energías esenciales de otros agentes, esto es, de fuentes exteriores a su cuerpo. Por contra, de una persona con

poder o estatus elevado se esperaba que actuara como una fuente de energía para otros, lo cual en la práctica significaba que tenía que actuar como alguien que procuraba riqueza o protección contra las fuerzas malignas en el entorno físico y las hostilidades procedentes de otros grupos. Igualmente, a todo el mundo se lo veía como capaz de buscar protección y dar cauce a fuentes de energía procedentes del entorno físico, específicamente de agentes sobrenaturales o divinos. De este modo, se percibía como posible superar los manifiestos obstáculos del entorno físico o la resistencia opuesta por otras personas o grupos mediante acciones concertadas. A partir del siglo XI, sin embargo, la aparición de castillos en lo alto de colinas y de comunidades urbanas en las villas y ciudades creó pequeños segmentos de cuyos habitantes se esperaba que actuaran autodinámicamente como individuos y a los que se consideraba como capaces de confiar más en sus propias energías corporales que en la asistencia o protección de otros. La percepción autodinámica de la interacción entre las personas y el entorno físico tuvo un impacto inmediato sobre la conceptualización de la acción en las villas y ciudades lo mismo que entre la aristocracia. Pero la mayor parte de la población campesina conservó sus actitudes heterodinámicas hasta el siglo XV.

Con respecto a los grupos, cobramos consciencia de un proceso continuo en la reducción de tipos coexistentes de grupo que ofrecían a sus miembros una cantidad decreciente de opciones para la pertenencia y la afiliación. En la Alta Edad Media, había grupos familiares, grupos vecinales, grupos por contrato, grupos políticos, así como grupos sociales. Coexistieron y crearon múltiples redes de interrelaciones en parte conflictivas, en parte complementarias. Desde el punto de vista de una persona, había una gran cantidad de opciones, por ejemplo, entre la pertenencia a un amplio grupo familiar de doble ascendencia o la pertenencia a un grupo contractual, y ambas clases de pertenencia no eran mutuamente excluyentes. El proceso de decrecimiento en la cantidad de los tipos de grupo comenzó a finales de la Alta Edad Media con una reducción de la competencia y del tamaño de los grupos familiares y la simultánea mengua de los grupos vecinales. A partir del siglo XI, cobró más significación con la estigmatización de algunos grupos contractuales en cuanto bandas de hombres fuera de la ley. En esta época, los gobernantes comenzaron a hacer esfuerzos por integrar estos grupos contractuales en grupos políticos bajo su control. Más aún, algunos grupos contractuales se convirtieron en grupos de colonos en las comunidades urbanas recientemente establecidas en villas y ciudades. Al mismo tiempo, los grupos políticos se territorializaron y comenzaron a competir con los jerárquicamente estratificados grupos sociales no territoriales y con los grupos familiares igualmente no territoriales y verticalmente estructurados. En el siglo XV, los gobernantes territoriales se hicieron lo bastan-

te fuertes para imponer a sus súbditos juramentos de lealtad de alcance territorial, y pudieron también imponer una legislación uniforme a la que debían estar sujetos todos los residentes permanentes en sus territorios.

Con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres, observamos una transformación fundamental de las estructuras de parentesco. En la Alta Edad Media, el parentesco se basaba en la doble ascendencia, como consecuencia de lo cual las mujeres recibían un estatus igual a los hombres en cuanto herederas de las tradiciones familiares. La descendencia por línea materna podía conferir poder y establecer rangos y las afiliaciones maritales entre mujeres de alto rango y hombres de rango inferior eran corrientes en los grupos familiares gobernantes. Sin embargo, la doble ascendencia era contraria a la preferencia por la descendencia por línea paterna que la Iglesia católica había heredado de la Antigüedad romana. Por consiguiente, la Iglesia apoyó todos los intentos de excluir los derechos sucesorios basados en la descendencia por línea materna. Casos tempranos de intervención eclesiástica contra la doble ascendencia en los grupos familiares gobernantes están documentados en las Islas Británicas hacia el 700 d.C., mientras que en el continente el caso más prominente fue el apoyo otorgado por la Iglesia a la sustitución de la monarquía merovingia por la de los francos en 751 d.C. Sin embargo, el ataque más importante contra los grandes grupos familiares se lanzó entre los siglos X y XII. Durante este periodo, en la aristocracia la ascendencia por línea materna dejó de ser relevante para la sucesión en el trono, siempre que hubiera disponibles descendientes en línea masculina directa. Más aún, en las comunidades urbanas recientemente establecidas en las villas y ciudades se constituyeron grupos contractuales de colonos cuyos miembros habían con frecuencia cortado sus vínculos familiares tradicionales. En las comunidades urbanas lo mismo que en la aristocracia, la adhesión a la doble ascendencia tradicional era difícil, porque el nuevo tipo de familia residencial de tres generaciones surgió como el grupo familiar típico, que se definía en términos de residencia más que de acuerdo con las tradiciones familiares de ascendencia. Este nuevo tipo de grupo familiar redujo el estatus de las mujeres, a través de las cuales la ascendencia se establecía sólo en los casos en los que las líneas masculinas se habían extinguido.

Acción, interacción y orden

Con respecto a la acción, reconocemos una notable semejanza entre los cambios que llevaron a efecto las diversas clases de acción. En el caso de la producción y la distribución, durante la Alta Edad Media la acción centrada en los grupos dio paso entre los siglos X y XII a una acción centrada en el mercado, la cual a partir del siglo XIII fue a su vez lleva-

da a cabo bajo los auspicios de los conceptos abstractos de tiempo y espacio recientemente formados. La diversificación de los mercados locales en mercados de productos con diversas extensiones espaciales ocurrió a partir del siglo XII y los mercados de productos se expandieron por todo el *ecumene* tricontinental. Más aún, entre los siglos VIII y X los grupos políticos representaban el tipo dominante de grupos comprometidos en un comercio a larga distancia, mientras que a partir del siglo XI se hicieron cargo de este comercio los grupos contractuales de comerciantes profesionales. En el caso de la guerra, las estrategias bélicas propias de la Alta Edad Media, centradas en los grupos y que tenían como propósito la adquisición o el mantenimiento del estatus, en el siglo XII comenzaron a competir con estrategias de conquista territorial, y en el siglo XVI estas últimas estrategias comenzaron a dominar la guerra. En el caso del pensamiento, la comprehensividad altomedieval de la concepción sintética del mundo como un todo fue sustituida en el siglo XII por medios analíticos de investigación, con discursos polémicos sobre el mundo en cuanto la suma de sus partes. En todos los casos, durante la Plena y la Baja Edad Media los grupos experimentaron un descenso en su significación en cuanto focos de la acción.

Con respecto a las interacciones, podemos documentar la adición a la interacción centrada en los grupos de la interacción transpersonal mediante el empleo de la tecnología. La comunicación altomedieval se llevó a cabo en procesos integrados de acción comunicativa sobre asuntos complejos en el seno y entre grupos en los cuales el empleo de la escritura era posible pero no esencial. Entre los siglos XII y XV, estos procesos integrados de acción comunicativa se fragmentaron y la comunicación mediante la escritura sobre asuntos específicos se normalizó. Igualmente, la comunicación a través del tiempo como un medio de vincular el pasado con el futuro se desconectó de la transmisión de las tradiciones grupales particulares. La evangelización católica contribuyó a absorber las particularistas tradiciones grupales en el universalista concepto de la historia universal contenido en la Biblia. De ahí que la universalización del tiempo histórico se hiciera dominante por encima de las particularistas historias de los tipos de grupo familiares, entre otros. Finalmente, hubo cambios en el modo en que los desplazamientos de las personas se realizaban. En la Alta Edad Media, la forma principal de desplazamiento fue la emigración en grupos en su mayoría grandes, aunque la emigración en solitario también se daba. En principio, a los emigrantes les era posible determinar los objetivos de su emigración y la localización de sus asentamientos de destino. Durante la Plena y la Baja Edad Media, la emigración en grandes grupos se hizo excepcional, mientras que la emigración en solitario se convirtió en un fenómeno corriente, a menudo prescrita a los miembros de ciertos grupos profesionales. En esta época, la emigración se solía considerar como

una inmigración a espacios ya existentes de comunicación regular. De manera que los emigrantes no eran, por lo regular, libres ni de determinar los objetivos de su emigración ni de diseñar los espacios de sus asentamientos.

Con respecto al establecimiento y el mantenimiento del orden, sentimos una proliferación del control normativo e institucional de las acciones y las interacciones dentro y entre los grupos. En el caso del orden del tiempo, manifiesto en la sucesión de las generaciones, en la Alta Edad Media los grandes grupos familiares de doble ascendencia proporcionaron la organización para el mantenimiento de la seguridad de los viejos y para la educación de los jóvenes. Desde el punto de vista de sus miembros, el grupo familiar era la manifestación de un orden preexistente y, en un grado sustancial, predeterminado e inmutable, porque ningún miembro individual podía alterar unilateralmente tales asuntos en cuanto determinantes de las reglas de parentesco o de sucesión, o de los códigos de comportamiento específicos en cada grupo familiar. Pero, con la reducción de las capacidades de los grupos familiares para mantener el orden entre finales del siglo X y el siglo XII y la sucesiva aparición de la familia residencial de tres generaciones, las necesidades de educación de los jóvenes y de cuidado de los viejos eran difíciles de afrontar con los recursos de estos grupos más pequeños. En consecuencia, concretamente en las comunidades urbanas de las villas y ciudades, para la prestación de estos servicios se establecieron una serie de instituciones eclesiásticas y laicas. En el caso del orden del entorno sociopolítico, en la Alta Edad Media las instituciones administrativas solían representarlas monarcas con un toque de sacralidad. En tal capacidad, los gobernantes podían actuar como personas extraordinarias que procuraban protección a las personas corrientes del mismo modo que podían actuar como representantes de los gobernados ante la divinidad. Sin embargo, con la aparición de las comunidades urbanas en villas y ciudades en el siglo XI, en estas comunidades los grupos principalmente contractuales de colonos establecieron una nueva percepción del orden en el entorno sociopolítico, concretamente la percepción de que este orden debería ser premeditadamente establecido mediante esfuerzos humanos, explícitamente querido por los gobernados y mantenido por sus beneficios prácticos.

Visión general de los cambios

Desde una visión general de los cambios conceptuales en la cultura europea, en las acciones e interacciones heterodinámicas y centradas en los grupos podemos identificar una transformación fundamental hacia acciones e interacciones autodinámicas, así como centradas

en el espacio y en el tiempo. Al mismo tiempo, las imágenes del orden que se consideraba que tenían impacto o se imponían al mundo humano se alteraron hasta convertirse en imágenes del orden más o menos rigurosamente sujetas al control humano. Esta transformación comenzó en el periodo entre finales del X y el siglo XII, y tuvo su paralelo en los cambios simultáneos que se produjeron en los conceptos generales del tiempo, el espacio, el cuerpo, los grupos y las relaciones entre hombres y mujeres. Las consecuencias de estos últimos cambios fueron la reorientación de la experiencia del tiempo y los conceptos del espacio de los grupos a la percepción de realidades objetivas aunque abstractas, la reducción de la significación y el tamaño de ciertos tipos de grupo, y la disminución de las percepciones heterodinámicas del cuerpo, así como el incremento de las autodinámicas. En resumen, la transformación fundamental de los conceptos en la Edad Media desplazó la cultura europea de un sistema centrado en los grupos de conceptos comprehensivos y sintéticos hacia un sistema de conceptos parciales y analíticos centrado en el espacio y el tiempo. Gran parte de este desplazamiento se llevó a cabo en el siglo XIII. Al mismo tiempo, la acción pasó a orientarse hacia el cumplimiento de metas preconcebidas, el logro de las cuales se consideró como la manifestación de la capacidad humana de adaptarse o incluso de provocar el cambio. Dicho cambio promovió la aceptación de la nueva experiencia del tiempo como una infinita entidad universal más allá del control humano, y en el curso de los siglos XIV, XV y XVI apoyó la conceptualización y la descripción del espacio como continuo, uniforme y permeable.

En conclusión, es justo decir que, en la historia cultural de la Europa medieval, el cambio fue endémico, pero desigualmente distribuido. En este proceso hubo algunos rasgos de notable estabilidad, principalmente el concepto del espacio en cuanto el mundo. Estos rasgos justifican el empleo del término «Edad Media» como etiqueta adherida a la suma de los años entre la transformación gradual del Mediterráneo de un lago de islas en una zona fronteriza y el abrupto abandono de la imagen del mundo como el *ecumene* tricontinental. Durante la Edad Media, alternaron periodos de cambio acelerado y condensado con periodos de estabilidad relativa. Es difícil fechar los periodos con algún grado de precisión, por cuanto los cambios conceptuales son por lo general elusivos y desafían su datación en un año. Pero cabe sostener que el periodo entre finales del siglo X y el siglo XIII fue el que presenció la mayor parte de los cambios fundamentales cruciales en la historia de la cultura europea en su conjunto. Es decir, que entre la cultura europea a comienzos del siglo X y la cultura europea a finales del siglo XIII había más diferencias que continuidades, y eso fue así a pesar de la gran preocupación existente por el mantenimiento de la estabilidad que dominó a lo largo de la Edad Media.

Pero el cambio no estuvo desigualmente distribuido sólo en el tiempo. Sus efectos sobre la cultura europea también fueron diferentes en lo que respecta a las dimensiones del espacio y del grupo. Una razón por la que los cambios desafían la datación precisa fue el hecho de que cualesquiera cambios que se produjeran no tenían lugar en todas partes al mismo tiempo. En concreto, el proceso de territorialización desencadenado a finales de la Alta Edad Media y reforzado durante y después del siglo XII contribuyó a la expansión de la diversidad de los espacios de la comunicación regular en la cultura europea. No sólo se abrió una gran brecha entre las diversas regiones que formaban el continente, sino también entre el campo y las comunidades urbanas en las villas y las ciudades. En último lugar, pero no con menor importancia, el cambio cultural se produjo de manera desigual con respecto a los diversos tipos de grupo. Lo más importante de todo fue que la creciente significación de los grupos sociales por comparación con los grupos familiares y los grupos vecinales posibilitó la percepción contemporánea, así como retrospectiva, de que los grupos sociales podían inculcar en sus miembros diferentes grados de predisposición a adaptarse al cambio. Lo más notable de todo fue que el grupo social de los campesinos alcanzó una reputación de predisposición a conservar las condiciones existentes de vida y a resistirse al cambio. Esta percepción se ve apoyada por muchas pruebas positivas, pero eso no significa que los campesinos fueran necesariamente y siempre reticentes o incapaces de adaptarse al cambio.

El reconocimiento de la mutabilidad de las condiciones de vida y de los modos de reflexión sobre ésta promovió la autoalienación cultural. Durante la Edad Media, los europeos aprendieron a percibir el pasado más remoto de su propia cultura como diferente, cuando no como extraño e imperfecto. Sin embargo, cuanto más caídas en desuso se reconocían las viejas actitudes, costumbres, hábitos, normas, valores, tradiciones, objetos materiales y, en último pero no menos importante lugar, los conceptos, más notoriedad adquiría la exigencia de que los artefactos arquitectónicos así como arqueológicos, las obras de arte y musicales, así como los abundantes documentos de tradición escrita y oral que, intencionadamente o no, habían sobrevivido a los cambios del pasado, debían conservarse y entregarse a la custodia de las bibliotecas, los archivos y los museos. La «calidez» de la visión europea de la historia era complementaria de la «frialdad» de los recuerdos vivos y las tradiciones repetitivamente reactivadas. Por consiguiente, en la cultura europea la ubicuidad del cambio ha sido causa tanto de un profundo sentido de la historia como de una pérdida de la tradición genuina.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

La siguiente lista de títulos contiene una selección de bibliografía complementaria que puede ser útil para una introducción a la Edad Media. Se ha concedido la preferencia a publicaciones distintas de los manuales y a los trabajos de investigación recientemente publicados cuando aportan otras referencias. El orden de esta lista sigue el curso de la argumentación en cada capítulo.

INTRODUCCIÓN / GENERALIDADES

Obras generales sobre la Edad Media

Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter* [1973], Fráncfort, Berlín, 1979.

Braudel, F., *The Structures of Everyday Life* [1979], Berkeley, Los Ángeles, 1992 [ed. cast.: *Las estructuras de lo cotidiano, lo posible y lo imposible*, Madrid, Alianza, 1984].

Favier, J. (ed.), *XIV^e et XV^e siècles. Crises et geneses,* París, 1996.

Fichtenau, H., *Living in the Tenth Century* [Stuttgart, 1984], Londres, 1991 (reimp.: Londres, 1993).

Gurevich, A. Y., *Categories of Medieval Culture* [Moscú, 1972], Londres, 1985 [ed. cast.: *Las categorías de la cultura medieval,* Madrid, Taurus, 1990].

Le Goff, J., *The Medieval Imagination* [París, 1985], Chicago, Londres, 1988.

—, *Medieval Civilization 400-1500* [París, 1972], Oxford, 1990 (nueva ed.: París, 1997) [ed. cast.: *La civilización del Occidente medieval,* Barcelona, Paidós, 1999].

— (ed.), *Der Mensch des Mittelalters* [Roma, Bari, 1987], Fráncfort, 1996 [ed. cast.: *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1999].

RICHÉ, P., *La vie quotidienne dans l'empire Carolingien,* París, 1963.
SCHULTZ, A., *Das häusliche Lebe der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,* Múnich, 1903 (reimp.: Múnich, 1985).

EL CONCEPTO DE EUROPA

FISCHER, J., *Oriens–Occidens–Europa, Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter,* Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz XV, Wiesbaden, 1957.
HAY, D., *Europe, The Emergence of an Idea*, Edimburgo, Publicaciones de la Universidad de Edimburgo. History, Philosophy and Economics VII, 1957.
LEYSER, K., «Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages», *Past and Present* CXXXVII (1992), pp. 25-47.
WALLACH, R., *Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter,* Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance XXXIV, Leipzig, 1928.

PROBLEMAS METODOLÓGICOS DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA CULTURA

COMAROFF, J. y COMAROFF, J., *Ethnography and Historical Imagination,* Boulder, San Francisco, Oxford, 1992.
FOUCAULT, M., *Archéologie du savoir,* París, 1969 [ed. cast.: *La Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI, 2003].
KOSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* [1978], Fráncfort, ^{5}1986.
MUCHEMBLED, R., *Popular Culture and Elite Culture in France 1400-1750* [París, 1978], Londres, Baton Rouge, 1985.
ROSEN, R., «On a Theory of Transformations of Cultural Systems», en C. Renfrew, M. J. Rowlands y B. Abbott Segraves (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology,* Londres, 1982, pp. 301-313.

EL TIEMPO

CONCEPTOS Y EXPERIENCIAS DEL TIEMPO

DILG, P.; KEIL, G. y MOSER, D.-R. (eds.), *Rhythmus und Saisonalität,* Sigmaringen, 1998.
DUHEM, P. M. M., «Le temps et le mouvement selon des scholastiques», *Revue de philosophie* 23 (1913), pp. 453-478; 24/1 (1914), pp. 5-15, 136-149, 225-241, 361-380, 470-488; 24/2 (1914), pp. 104-151.

FLASCH, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, Das XI. Buch der Confessiones,* Fráncfort, 1993.
FRASER, J. T. (ed.), *Voices of Time,* Londres, Nueva York, 1968.
FRASER, J. T. y LAWRENCE, N. (eds.), *The Study of Time*, vol. 2, Berlín, Heidelberg, Nueva York, 1975.
JECK, U., *Aristoteles contra Augustinum, Zur Frage nach dem Verhältnis, von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert,* Ámsterdam, Filadelfia, 1994.
LE GOFF, J., «Temps de l'Eglise et temps du marchand», *Annales XV* (1960), pp. 417-433 (reimpreso en *Pour un autre Moyen Age,* París, 1977, pp. 46-65).
—, «Le temps du travail dans la "crise" du XIVe siècle», *Le Moyen Age* 69 (1963), pp. 597-615.
—, *Time, Work and Culture in the Middle Ages,* Chicago, Londres, 1982 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval, 18 ensayos,* Madrid, Taurus, 1983].
LEPENIES, W., *Das Ende der Naturgeschichte,* Múnich, 1976.
LEROUX, J.-M. (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age,* París, 1981.
SMOLLER, L. A., *History, Prophecy and the Stars, The Christian Astrology of Pierre d'Ailly 1350-1420,* Princeton, 1994.
Temps, mémoire et tradition au Moyen Age. Actes du 13e congrès de la Société des historiens médiévistes, Aix-en-Provence, 1983.

LA MEDIDA DEL TIEMPO

BILFINGER, G., *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden,* Stuttgart, 1892 (reimp.: Vaduz, 1985).
BORST, A., *The Ordering of Time,* Chicago, Londres, 1993 [1.ª edición en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* XLIV (1988), pp. 1-82; 2.ª ed.: Berlín, 1990].
CIPOLLA, C. M.ª, *Clocks and Culture 1300-1700,* Nueva York, 1967.
DOHRN-VAN ROSSUM, G., *The History of the Hour* [Múnich, Viena, 1992], Chicago, Londres, 1997.
LANDES, D. S., *Revolution in Time, Clocks and the Making of the Modern World,* Cambridge, Mass., Londres, 1984.
MAURICE, M. y MAYR, O., *The Clockwork Universe, German Clocks and Automata 1550-1650,* Bristol, 1980 (también publicado en Múnich, 1980).
ZINNER, E., *Aus der Frühzeit der Räderuhr,* Deutsches Museum. Abhandlungen und Berichte XXII, 3, Múnich, Düsseldorf, 1954.

BODMANN, G., *Jahreszahlen und Weltalter, Zur Grundlegung von Zeit- und Raumvorstellungen in der mittelalterlichen Chronistik,* Fráncfort, Nueva York, 1992.

CAROZZI, C., *Weltuntergang und Seelenheil, Apokalyptische Visionen im Mittelalter,* Fráncfort, 1996.

EMMERSON, R. K., *Antichrist in the Middle Ages,* Seattle, 1981.

FRIED, J., «Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* XLV (1989), pp. 381-473.

HABER, F. C., *The Age of the World, Moses to Darwin* [1959], Baltimore, 1966.

KONRAD, R., *De ortu et tempore Antichristi. Antichristvorstellungen und Geschichtsbild des Abtes Adso von Montier-en-Der,* Kallmünz, Münchener historische Studien, Abteilung Mittelalterliche Geschichte I, 1964.

MCGINN, B., *Visions of the End,* Nueva York, 1979.

RAUH, H. D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter, Von Tyconius zum Deutsches Symbolismus* [1973], Münster, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. IX, ^{2}1978.

ROSSI, P., *The Dark Abyss of Time, The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico* [Milán, 1979], Chicago, Londres, 1984.

RUDWICK, M. J. S., *The Meaning of Fossils* [1972], Chicago, Londres, ^{2}1985.

TRISTRAM, H. L. C., *Sex aetates mundi, Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen und den Iren,* Anglistische Forschungen CLXV, Heidelberg, 1985.

VERBEKE, W.; VERHELST, D. y WELKENHUYSEN, A. (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages,* Lovaina, Mediaevalia Lovaniensia, Series I, vol. XV, 1988.

VERHELST, D., «Préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* LX (1973), pp. 52-103.

—, «Adso van Montier-en-Der en de angst voor het jaar Duizend», *Tijdschrift voor geschiedenis* XC (1977), pp. 1-10.

WILCOX, D. J., *The Measurement of Time, Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time,* Chicago, Londres, 1987.

EL ESPACIO

CONCEPTOS Y EXPERIENCIAS DEL ESPACIO

DAVIES, W. y FOURACRE, P. (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe,* Cambridge, 1986.

DUPRONT, A., «Espace et humanisme», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* VIII (1946), pp. 7-104.

FÈBVRE, L., *La terre et l'évolution* humaine [1922], París, 1970 [ed. cast.: *La tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la Historia*, México, 1961].

GAUTIER DALCHÉ, P., *Géographie et culture, La représentation de l'espace du VI^e au XII^e siècle,* Aldershot, Variorum Collected Studies Series DXCII, 1997.

GELLRICH, J. M., «The Semiology of Space in the Middle Ages, On Manuscript Painting, Sacred Architecture, Scholasticism, and Music», en Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages,* Ithaca, Londres, 1986, pp. 51-93.

GRAF, K., «Das "Land" Schwaben im späten Mittelalter», en P. Moraw (ed.), *Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter,* Berlín, Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft XIV, 1992, pp. 127-164.

MORAW, P. (ed.), *Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter,* Constanza, Protokolle des Konstanzer Arbeitskreises für Mittelalterliche Geschichte CCCLXVII, 1995.

ROSENWEIN, B. H., *Negotiating Space, Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe,* Londres, Ithaca, 1999.

WOODWARD, D., «Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps», *Annals of the Association of American Geographers* LXXV (1985), pp. 510-521.

CARTOGRAFÍA

ARENTZEN, J.-G., *Imago mundi cartographica, Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung eines Zusammenmwirkens von Text und Bild,* Múnich, Münsterische Mittelalter-Schriften LIII, 1984.

BLACK, J., *Maps and Politics,* Londres, 1997.

BÖRNER, K., *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies,* Fráncfort, 1984.

BRINCKEN, A.-D. von den, *Fines Terrae,* Hanover, MGH Schriften XXXVI, 1992.

GAUTIER DALCHÉ, P., *La «Descriptio Mappae Mundi» de Hugues de Saint Victor,* París, 1988.

GRIMM, R., *Paradisus coelestis, paradises terrestris, Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200,* Múnich, Medium Aevum XXXIII, 1977.

HARLEY, J. B. y WOODWARD, D. (eds.), *The History of Cartography*, vol. 1, Chicago, Londres, 1987.

KUGLER, H. y MICHAEL, E. (eds.), *Ein Weltbild vor Columbus,* Weinheim, 1991.

MARSHALL, P. J. y WILLIAMS, G., *The Great Map of Mankind,* Londres, 1982.
RANDLES, W. G. L., *De la terre plate au globe terrestre,* París, 1980.
RUSSELL, J. B., *Inventing the Flat Earth, Columbus and Modern Historians* [1991], Nueva York, Westport, Londres, 1997.
SIMEK, R., *Altnordische Kosmographie,* Ergänzungsbände zum Reallexikon für Germanische Altertumskunde IV, Berlín, Nueva York, 1990.
WOODWARD, D. (ed.), *Art and Cartography,* Chicago, Londres, 1987.

CASAS, ASENTAMIENTOS

BECK, H. y STEUER, H. (eds.), *Haus und Hof in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Gedenkschrift für Herbert Jankuhn,* Gotinga, AAWG CCXVIII, 1997.
DAVIES, W. y VIERCK, H., «The Contexts of Tribal Hidage, Social Aggregates and Settlement Pattems», *Frühmittelalterliche Studien* VIII (1974), pp. 223-293.
DEVROEY, J.-P., *Etudes sur le grand domaine carolingien,* Aldershot, Variorum Collected Studies Series CCCXCI, 1993.
HOOKE, D., «The Organization of the Country», en Hooke, *The Landscape of Anglo-Saxon England,* Londres, Washington, 1998, pp. 39-104.
JANKUHN, H., «Terra... silvis horrida (zu Tactus, Germanica, cap. 8)», *Archaeologia geographica* X 1 (1961/63), pp. 19-37.
KROESCHELL, K., *Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht,* Gotinga, Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien LXX, 1968.
KYLL, N., *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier, Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuchs des Regino von Prüm,* Bonn, Rheinisches Archiv LXXXI, 1972.
OEXLE, O. G., «Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult», *Frühmittelalterliche Studien* XVIII (1984), pp. 401-420.
—, «Haus und Ökonomie im früheren Mittelalter», en G. Althoff, D. Geuenich, O. G. Oexle y J. Wollasch (eds.), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid,* Sigmaringen, 1988, pp. 101-122.
SAWYER, P. H. (ed.), *Medieval Settlement,* Londres, 1976.

TERRITORIOS, SISTEMAS POLÍTICOS

ALGAZI, G., *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter,* Fráncfort, Nueva York, Historische Studien XVII, 1996.
BRUNNER, O., *Land and Lordship* [Baden, 1939], Filadelfia, 1984.
JÄCKENHÖVEL, A. (ed.), *Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter,* Stuttgart, VSWG. Beiheft CXXI, 1996.

JANSSEN, W., «... na gesetze unser laude, Zur territorialen Gesetzgebung im späten Mittelalter», en D. Willoweit (ed.), *Gesetzgebung als Faktor der Staatsentwicklung,* Berlín, Der Staat. Beiheft VII, 1984, pp. 7-40.

KIEßLING, R., *Die Stadt und ihr Umland,* Colonia, Viena, Städteforschung Reihe A, vol. XXIX, 1989.

MAITLAND, F. W., *Domesday Book and Beyond,* Cambridge, 1897 (reimp.: Cambridge, 1988).

OEXLE, O. G., «Sozialgeschichte-Begriffsgeschichte-Wissenschaftsgeschichte, Anmerkungen zum Werk Otto Brunners», *VSWG* LXXI (1984), pp. 305-341.

WELTIN, M., «Der Begriff des Laudes bei Otto Brunner und seine Rezeption durch die verfassungsgeschichtliche Forschung», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* CVII (1990), pp. 339-376.

WILLOWEIT, D., *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit,* Colonia, Viena, 1975.

WOLF, A., *Gesetzgebung in Europa 1150-1500,* Múnich, 1996.

EL CUERPO - FORMAS DE CONDUCTA

PERCEPCIONES DEL CUERPO

BERNATH, K., *Anima forma corporis, Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin,* Bonn, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik XXXVII, 1969.

BUISSON, L., *Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Heldensagen und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert nach Christus*, Gotinga, AAWG CII, 1976.

DINZELBACHER, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXIII, 1981.

EICHBERG, H., *Body Cultures, Essays on Sport, Space and Identity,* ed. de J. Bale, Londres, Nueva York, 1998.

FEHRER, M. (ed.), *Fragments of the History of the Human Body,* Nueva York, 1989.

HUIZINGA, J., *Homo ludens,* Hamburgo, 1956 [ed. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2001].

KRAUSE, B., «Hermeneutische Aspekte der Körpererfahrung im Mittelalter», en J. Kuolt, H. Kleinschmidt y P. Dinzelbacher (eds.), *Das Mittelalter - Unsere fremde Vergangenheit*, Stuttgart, Flugschriften der Volkshochschule Stuttgart N. F. VI, 1990, pp. 71-115.

MUCHEMBLED, R., *L'invention de l'homme moderne, Culture et sensibilités en France du XV^e^ au XVIII^e^ siècle* [1988], París, 1994.

—, «Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes-und Herrschergenealogien», *Saeculum* VI (1955), pp. 186-223.

HEERS, J., *Family Clans in the Middle Ages* [París, 1974], Ámsterdam, 1978 [ed. cast.: *El clan familiar en la Edad Media,* Barcelona, Labor, 1978].

HENNEBICQUE, R., «Structures familiales et politiques au IX^e siècle: Un group familial de l'aristocratie franque», *Revue historique* CCLXV (1981), pp. 289-333.

HERLIHY, D., «Land, Family and Women in Continental Europe 700-1200», *Traditio* XVIII (1962), pp. 89-120.

MEYER, U., *Soziales Handeln im Zeichen des «Hauses», Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter*, Gotinga, VMPIG CXI, 1998.

MITTERAUER, M., *Ahnen und Heilige, Namengebung in der europäischen Geschichte,* Múnich, 1993.

MURRAY, A. C., *Germanic Kinship Structure,* Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies. Texts and Studies LXV, 1983.

OEXLE, O. G., «Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien* X (1976), pp. 70-95.

PADER, E.-J., *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains,* Oxford, BAR, International Series CXXX, 1982.

PATLAGEAN, E., «Une représentation de la parenté et ses origines occidentales», *L'homme* VI (1966), pp. 159-181.

ROLLASON, D., «The Shrines of Saints in Later Anglo-Saxon England, Distribution and Significance», en L. A. S. Butler y R. K. Morris (eds.), *The AngloSaxon Church. Papers on History, Architecture and Archaeology in Honour of Dr. Harold McCarter Taylor,* Londres, Council for British Archaeology. Research Report LX, 1986, pp. 32-43.

—, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England,* Oxford, Cambridge, Mass., 1989.

SCHMID, K. y WOLLASCH, J., «Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters», *Frühmittelalterliche Studien* I (1967), pp. 365-405.

SCHMID, K., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter,* Sigmaringen, 1983.

SCHULER, P. J. (ed.), *Die Familie als sozialer und historischer Verband,* Sigmaringen, 1987.

STUTZ, U., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts,* Berlín 1895 (reimp.: Darmstadt, Libelli XXVIII, 1955).

TANZ, S., *Jean d'Arc, Spämittelalterliche Mentalität im Spiegel eines Weltbildes,* Weimar, Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXXIII, 1991.

WENSKUS, R., *Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel,* Gotinga, AAWG XLIII, 1976.

Grupos vecinales

Arnold, K., *Niklashausen 1476,* Baden-Baden, Saecvla spiritalia III, 1980.

Blickle, P. (ed.), *Revolte und Revolution in Europa,* Múnich, Historische Zeitschrift. Beiheft N. F. IV, 1975.

Blickle, P.; Bierbrauer, P. y Ullrich, C. (eds.), *Aufruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich,* Múnich, 1980.

Chibnall, A. Ch., *Sherington,* Cambridge, 1965.

Dobson, R. B., *The Peasants' Revolt of 1381,* Londres, 1970.

Hilton, R. H., *Bond Men Made Free, Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381,* A Series on Popular Risings II, Londres, 1973 [ed. cast.: *Siervos liberados, los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381,* Madrid, Siglo XXI, 1982].

Lüdtke, A. y Lindenberger, T. (eds.), *Physische Gewalt, Studien zur Geschichte der Neuzeit,* Fráncfort, 1995.

Phythian-Adams, Ch., *Rethinking English Local History,* University of Leicester. Department of English Local History. Occasional Papers Fourth Series I, Leicester, 1987.

Rösener, W., *Peasants in the Middle Ages* [Múnich, 1985], Urbana, Chicago, 1993 [ed. cast.: *Los campesinos en la Edad Media,* Barcelona, Crítica, 1990].

— (ed.), *Grundherrschaft und bäuerliche Gesellschaft im Hochmittelalter,* VMPIG CXV, Gotinga, 1995.

Schulz, K., *«Denn sie lieben die Freiheit so sehr», Kommunale Erhebungen in mittelalterlichen Städten,* Darmstadt, 1992.

Grupos contractuales

Althoff, G., «Zur Frage nach der Organisation der sächsischen Coniurationes in der Ottonenzeit», *Frühmittelalterliche Studien* XVI (1982), pp. 129-142.

Brogliolo, G. P., «Ideas of the Town in Italy during the Transition from Antiquity to the Middle Ages», en G. P. Brogiolo y B. Ward-Perkins (eds.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Leiden, Boston, Colonia, 1999, pp. 99-146.

Classen, C. J., *Die Stadt im Spiegel der descriptiones und laudes urbium in der anflken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts,* Beiträge zur Altertumswissenschaft II, Hildesheim, Nueva York, 1986.

De Minicis, E. y Guidoni, E. (eds.), *Case e torri medievali. Atti del 2° Convegno di studi «La cittá e le case, Tessuti urbani, domus e case-torri nell'Italia communale (secc. XI-XV)»,* Roma, 1996.

DILCHER, G., *Bürgerrecht und Stadtverfassung im europäischen Mittelalter,* Colonia, Weimar, Viena, 1996.

DOLLINGER, P., *La Hanse* [1988], París, 1970.

FLECKENSTEIN, J. y STACKMANN, K. (eds.), *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*, AAWG CXXI, Gotinga, 1980.

FRUGONI, C., *A Distant City, Images of Urban Experience in the Medieval World* [Turín, 1983], Princeton, 1991.

GEUENICH, D., «Zur Landnahme der Alernannen», *Frühmittelalterliche Studien* XVI (1982), pp. 25-44.

GIERKE, O. von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* [Berlín, 1881], vol. 3, Graz, 1954.

HAMMEL-KIESOW, R. (ed.), *Wege zur Erforschung städtischer Häuser und Höfe, Beiträge zur fachübergreifenden Zusammenarbeit am Beispiel Lübecks im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit,* Neumünster, 1993.

HEAD, Th. y LANDES, R. (eds.), *The Peace of God, Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000,* Ithaca, Londres, 1992.

IRSIGLER, F.; BULST, N. y HOOCK, J. (eds.), *Bevölkerung, Wirtschaft und Gesellschaft, Stadt-Land-Beziehungen in Deutschland und Frankreich, 14. bis 19. Jahrhundert,* Trier, 1983.

KELLER, H., *Adelsherrschaft und städtische Gesellschaft in Oberitalien 9.-12. Jahrhundert,* Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LII, Tubinga, 1979.

KNOWLES, D., *The Monastic Order in England* [1940], Cambridge, 1963.

KOTTJE, R. y MAURER, H. (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert,* VuF XXXVIII, Sigmaringen, 1989.

KRUSE, H.; PARAVICINI, W. y RANFT, A. (eds.), *Ritterorden und Adelsgesellschaften im spätmittelalterlichen Deutschland, Ein systematisches Verzeichnis,* Kieler Werkstücke. Reihe D, vol. I, Fráncfort, Berna, Nueva York, 1991.

Les libertés urbaines et rurales du XI^e^ au XIV^e^ siècles, Pro civitate, Collection histoire in 8o XIX, Bruselas, 1968.

Les métiers au Moyen Age, Aspects économiques et sociaux, Louvain-la-Neuve, 1994.

OEXLE, O. G., *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich,* Münsterische Mittelalter-Schriften XXXI, Múnich, 1978.

—, «Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit», en H. Jankuhn, W. Janssen, R. Schmidt-Wiegand y H. Tiefenbach (eds.), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit,* AAWG CXXII, Gotinga, 1981, pp. 284-354.

—, «Gilde und Kommune», en P. Blickle y E. Müller-Luckner (eds.), *Theorien kommunaler Ordnung in Europa,* Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien XXXVI, Múnich, 1996, pp. 75-97.

PADBERG, L. von, *Mission und Christianisierung,* Stuttgart, 1995.
RANFT, A., *Adelsgesellschaften, Gruppenbildungen und Genossenschaften im spätmittelalterlichen Reich,* Kieler historische Studien XXXVIII, Sigmaringen, 1994.
REININGHAUS, W., *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter,* VSWG. Beiheft LXXI, Stuttgart, 1981.
SCHLESINGER, W., *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters,* 2 vols., Gotinga, 1963.
SCHWINEKÖPER, B. (ed.), *Gilden und Zünfte, kaufimännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter,* VuF XXIX, Sigmaringen, 1985.
STOOB, H., *Die Hanse,* Gran, 1995.
WERNER, E., *Stadtluft macht frei, Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts,* Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philol.-Hist. Kl. CXVIII,5, Leipzig, 1976.

GRUPOS POLÍTICOS

BEAUNE, C., *Naissance de la nation,* París, 1985.
BRUNNER, K. y MERTA, B. (eds.), *Ethnogenese und Überlieferung*, VIÖG XXXI, Viena, 1994.
EHLERS, J., «Mittelalterliche Voraussetzungen für nationale Identität in der Neuzeit», en B. Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität,* Fráncfort, 1991, pp. 77-99.
FORDE, S.; JOHNSON, L. y MURRAY, A. V. (eds.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages,* Leeds Texts and Monographs N. S. XIV, Leeds, 1995.
FRIED, J., «*Gens* und *regnum,* Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter», en J. Miethke y K. Schreiner (eds.), *Sozialer Wandel im Mittelalter,* Sigmaringen, 1994, pp. 73-104.
GOFFART, W., *Barbarians and Romans A.D. 418-584,* Princeton, 1980.
HELLMUTH, D., *Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alemannien (700-940),* VuE Sonderband XLII, Sigmaringen, 1998.
KAHL, H.-D., «Einige Beobachtungen zum Sprachgebrauch von natio im mittelalterlichen Latein», en H. Beumann y W. Schröder (eds.), *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter,* Nationes I, Sigmaringen, 1978, pp. 63-107.
POHL, W. (ed.), *Kingdoms of the Empire, The Integration of Barbarians in Late Antiquity,* Leiden, Boston, Colonia, 1997.
SCHRÖKER, A., *Die deutsche Nation, Beobachtungen zur politischen Propaganda des ausgehenden 15. Jahrhunderts,* Historische Studien CDXXVI, Lübeck, 1974.

WENSKUS, R., *Stammesbildung und Verfassung* [1977], Colonia, Graz, 1961.
WOLFRAM, H. y POHL, W. (eds.), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern,* 2 vols., Viena, 1990.

GRUPOS SOCIALES

BLOCH, M., *Feudal Society* [1939], 2 vols., Londres, Nueva York, 1989.
BOIS, G., *The Crisis of Feudalism* [París, 1981], Cambridge, París, 1984.
BOSL, K., *Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg,* Abhandlungen der Philos.-Hist. Masse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften N. F. LXIII, Múnich, 1966.
—, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter,* 2 vols., Monographien zur Geschichte des Mittelalters IV, Stuttgart, 1972.
DUBY, G., *The Three Orders,* Chicago [París, 1978], Londres, 1980 [ed. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario del Feudalismo,* Madrid, Taurus, 1992].
FRANTZEN, A. J. y MOFFAT, D. (eds.), *The Work of Work, Servitude, Slavery and Labor in Medieval England,* Glasgow, 1994.
HILTON, R. H., *Class Conflict and the Crisis of Feudalism,* Londres, Ronceverte, 1985 [ed. cast.: *Conflicto de clases y crisis del Feudalismo,* Barcelona, Crítica, 1988].
KARRAS, R. M., *Slavery and Society in Medieval Scandinavia,* New Haven, Londres, 1988.
KOSELLECK, R. y SCHREINER, K. (eds.), *Bürgerschaft: Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert,* Sprache und Geschichte XXII, Stuttgart, 1994.
MEIER, U., *Mensch und Bürger, Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen,* Múnich, 1994.
MINDERMANN, A., *Adel in der Stadt des Spätmittelalters, Göttingen und Stade 1300 bis 1600,* Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XXXXV, Bielefeld, 1996.
OEXLE, O. G., «Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters», en W. Schulze y H. Gabel (eds.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität,* Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien XII, Múnich, 1988, pp. 19-51.
PELTERET, D. A. E., *Slavery in Early Medieval England,* Woodbridge, 1995.
POLÍVKA, M., «The Self-Consciousness of the Czech Nobility against the Background of Czech–German Relations at the End of the Hussite Period», *Historica* S. N. II (1995), pp. 75-100.
POWELL, T. E., «The "Three Orders" of Society in Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England* XXIII (1994), pp. 103-32.
SCHREINER, K. y MEIER, U. (eds.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des*

späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bürgertum VII, Gotinga, 1994.

SCHREINER, K., «Religiöse, historische und rechtliche Legitimation spätmittelalterlicher Adelsherrschaft», en O. G. Oexle y W. Paravicini (eds.), *Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa,* VMPIG CXXXIII, Gotinga 1997, pp. 376-430.

WENSKUS, R.; JANKUHN, H. y GRINDA, M. R. (eds.), *Wort und Begriff «Bauer»*, AAWG XLIII, Gotinga, 1976.

ZIMMERMANN, A. (ed.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters,* Miscellanea Mediaevalia XII, Berlín, Nueva York, 1979.

HOMBRES Y MUJERES

PERCEPCIONES DE LAS RELACIONES ENTRE LOS SEXOS EN LA ALTA EDAD MEDIA

AFFELDT, W. (ed.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter,* Sigmaringen, 1989.

EBEL, E., *Der Konkubinat nach altwestnordischen Quellen, Philologische Studien zur sogenannten «Friedelehe»*, Ergänzungsbände zum Reallexikon für Germanische Altertumskunde VIII, Berlín, Nueva York, 1993.

ENRIGHT, M. J., *Lady with a Mead-Cup, Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from LaTene to the Viking Age,* Dublín, 1996.

FELL, Ch. E. y CLARK, C., *Women in Anglo-Saxon England and the Impact of 1066,* Londres, 1984.

FISCHER, A., *Engagement, Wedding and Marriage in Old English,* Anglistische Forschungen CLXXVI, Heidelberg, 1986.

FLANDRIN, J.-L., *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société,* París, 1976.

GOETZ, H.-W. (ed.), *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter,* Colonia, Weimar, Viena, 1991.

—, *Frauen im Mittelalter, Frauenbild und Frauenleben im fränkischen Reich,* Colonia, Weimar, Viena, 1995.

NITSCHKE, A., «Trauen und Männer im Mittelalter», en J. Martin y R. Zoepffel (eds.), *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie IV, Friburgo, Múnich, 1989, pp. 677-707.

STAFFORD, P. A., *Queens, Concubinas, and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages* [1983], Londres, Washington, 1998.

—, «Women and the Norman Conquest», *Transactions of the Royal Historical Society* Sixth Series IV (1994), pp. 221-249.

WEMPLE, S. F., *Women in Frankish Society, Marriage and the Cloister 500 to 900,* Filadelfia, 1985.

DUBY, G., *The Knight, the Lady and the Priest* [París, 1981], Chicago, Londres, 1993 [ed. cast.: *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus, 1999].

DUBY, G. y PERROT, M. (eds.), *A History of Women* [Roma-Bari, 1990-1991], vols. 1-3, Cambridge, Mass., Londres, 1992-1993 [ed. cast.: *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2003].

ENNEN, E., *The Medieval Women* [Múnich, 1984], Oxford, 1989.

La Femme, 2 vols., Recueils de la Société Jean Bodin XI–XII, Bruselas, 1959-1962.

HERLIHY, D., *Medieval Households,* Cambridge, Mass., Londres, 1985.

HOWELL, M., *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities,* Chicago, Londres, 1988.

KLAPISCH-ZUBER, Ch., *Les Toscans et leurs familles,* París, 1978.

OPITZ, C., *Frauenalltag im Mittelalter,* Ergebnisse der Frauenforschung V, Weinheim, Basilea, 1985.

OZMENT, S., *When Fathers Ruled, Family Life in Reformation Europe,* Cambridge, Mass., Londres, 1983.

ROSENTHAL, J. T. (ed.), *Medieval Women and the Sources of Medieval History,* Athens, Ga., Londres, 1990.

SCHUSTER, B., «Frauenhandel und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert», *VSWG* LXXVIII (1991), pp. 172-189.

SHAHAR, S., *The Fourth Estate, History of Women in the Middle Ages,* Londres, 1983.

WENSKY, M., *Die Stellung der Frau in der stadtkölnischen Wirtschaft im Spätmittelalter*, Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte N. F. XXVI, Colonia, Viena, 1980.

LAS MUJERES COMO TRANSMISORAS DEL CONOCIMIENTO

GRUNDMANN, H., «Die Frauen und die Literatur im Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte* XXVI (1936), pp. 129-161.

MCNAMARA, J.-A. y WEMPLE, S. F., «The Power of Women through Family in Medieval Europe», en M. S. Hartman y L. W. Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised, New Perspectives on the History of Women,* Nueva York, 1974, pp. 103-118.

NELSON, J. L., «Reconstructing a Royal Family, Reflections on Alfred, from Asser, cap. 2», en I. Wood y N. Lund (eds.), *People and Places in Northern Europe 500-1600, Essays in Honour of Peter Hayes Sawyer,* Woodbridge, 1991, pp. 47-66.

NOLTE, C., *Conversio und Christianitas, Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XLI, Stuttgart, 1995.

TABÚES SEXUALES

BRUNDAGE, J. A., *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages,* Variorum Collected Studies Series CCCXCVII, Aldershot, 1993.
FRANTZEN, A. J., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England,* New Brunswick, 1986.
PAYAR, P. J., *Sex and the Penitentials,* Toronto, 1984.

EL MATRIMONIO CONSENSUADO

BRUNDAGE, J. A., *Sex, Law and Christian Society in the Middle Ages,* Chicago, Londres, 1990 [ed. cast.: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].
DUBY, G., *Medieval Marriage* [1978], The Johns Hopkins Symposia in Comparativa History IX, Baltimore, Londres, 1992.
FREISEN, J., *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur* [Tubinga, 1888], Paderborn, ^{2}1963.
SHEEHAN, M. M., «The Bishop of Rome to a Barbarian King on the Rituals of Marriage», en S. B. Bowman y B. E. Cody (eds.), *Studies on Canon Law in Memory of Schafer Williams,* Cincinatti, 1991, pp. 187-199.
SHEEHAN, M. M. y SCARDELLATO, K., *Family and Marriage in Medieval Europa,* Toronto, 1976.

TEORÍA DEL AMOR

DALLAPIAZZA, M., *Minne, hûsêre und das ehlich leben, Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken,* Fráncfort, Berna, 1981.
GLIER, I., *Artes amandi, Untersuchung zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden,* Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XXXIV, Múnich, 1971.
JAEGER, C. S., *The Origin of Courtliness,* Filadelfia, 1985.
KARNEIN, A., *De Amore in volkssprachlicher Literatur, Untersuchungen zur Andreas-Capellanus-Rezeption in Mittelalter und Renaissance,* Heidelberg, 1985.
SCHNELL, R., *Causa amoris,* Berna, Múnich, 1985.

FEMINISMO

KOTTENHOFF, M., «*Du lebst in einer schlimmen Zeit*», en *Christine de Pizans Frauenstadt zwischen Sozialkritik und Utopia,* Colonia, Weimar, Viena, 1994.

RIGAUD, R., *Les idées féministes de Christine de Pisan* [1911], Ginebra, 1972.

WILLARD, Ch. C., *Christine de Pizan,* Nueva York, 1984.

PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

TÉCNICAS DE PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y ÉTICA DEL TRABAJO

ASTILL, G. y LANGDON, J. (eds.), *Medieval Farming and Technology, The Impact of Agricultural Change in Northwest Europe,* Technology and Change in History I, Leiden, Boston, Colonia, 1997.

BÖHME, H. W. (ed.), *Siedlungen und Landesausbau zur Salierzeit*, 2 vols., Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Monographien XXVII-XXVIII, Sigmaringen, ²1992.

BOLENS, L., *Les méthodes culturales au Moyen Age d'après les traités d'agronomie andalous,* Ginebra, 1974.

CIRIACONO, S., *Acque e agricultura,* Milán, 1994.

HAMESSE, J. y MURAILLE-SAMARAN, C. (eds.), *Le travail au Moyen Age,* Louvain-la-Neuve, 1990.

HANNING, J., «Ars donandi, Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter», en R. van Dülmen (ed.), *Armut, Liebe, Ehre,* Fráncfort, 1987, pp. 11-37.

JANSSEN, W. y LOHRMANN, D. (eds.), *Villa, curtis, grangia, Landwirtschaft zwischen Loire und Rhein von der Römerzeit zum Hochmittelalter,* Beihefte der Francia XXI, Sigmaringen, 1982.

Lavorare nel medioevo, Nápoles, 1983.

RACKHAM, J. (ed.), *Environment and Economy in Anglo-Saxon England,* Council for British Archaeology. Research Report LXXXIX, Londres, 1994.

REYNOLDS, T. S., *Stronger than a Hundred Men. A History of the Vertical Water Wheel,* Baltimore, Londres, 1983.

SEIBT, F., *Glanz und Elend des Mittelalters,* Berlín, 1987.

SLICHER VAN BATH, B. H., *Yield Ratios 810-1210*, Landbouwhogeschool, Afdeling Agrarische Geschiedenis. Bijdragen X, Wageningen, 1963.

—, «The Yields of Different Crops (Mainly Cereals) in Relation to the Seed c. 810-1820», *Acta historica neerlandica* II (1967), pp. 26-106.

WEBSTER, J. C., *The Labors of the Month in Antique and Medieval Art to the End of the 13th Century*, Princeton Monographs in Art and

Archaeology XXI = Northwestern University Studies in the Humanities IV, Princeton, Evanston, 1938.
WOLFF, Ph. (ed.), *Histoire générale du travail,* vol. 2, París, 1960.

LAS COMUNIDADES URBANAS DE LAS VILLAS Y CIUDADES EN LA ALTA EDAD MEDIA

ASTILL, G., «Archaeology, Economics and Early Medieval Europe», *Oxford Journal of Archaeology* IV (1985), pp. 215-231.
BRACHMANN, H. y HERRMANN, J. (eds.), *Frühgeschichte der europäischen Stadt, Schriften zur Ur- und Frühgeschichte* XLIV, Berlín, 1991.
CHRISTIE, N. y LOSEBY, S. T. (eds.), *Towns in Transition, Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages,* Aldershot, 1996.
HOWARD, B. C. y SIMMS, A. (eds.), *The Comparative History of Urban Origins in non-Roman Europe,* BAR, International Series LXXXII, Oxford, 1985.
JANKUHN, H., *Typen und Formen vor- und frühwikingerzeitlicher Handelsplätze im Ostseegebiet,* Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. CCLXXIII, 5, Viena, 1971.
JANKUHN, H. *et al.* (eds.), *Vor- und Frühformen der europäischen Stadt im Mittelalter,* 2 vols, AAWG LXXXIII–LXXXIV, Gotinga, 1975.
KOSSACK, G.; BEHRE, K.-E. y SCHMID, P. (eds.), *Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen an ländlichen und frühstädtischen Siedlungen im deutschen Küstengebiet vom 5. Jahrhundert vor Christus bis zum 11. Jahrhundert nach Christus,* 2 vols., Weinheim, 1984.
Mercati e mercanti nell' alto medioevo, 2 vols., Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sul' Alto Medioevo XL, Spoleto, 1993.
MÜLLER-BOYSEN, C., *Kaufmannschutz und Handelsrecht im frühmittelalterlichen Nordeuropa,* Neumünster, 1990.
RUSSO, D. G., *Town Origins and Development in Early England, c. 400-950 A.D.*, Contributions to the Study of World History LVIII, Westport, Conn., Londres, 1998.
VERHULST, A. (ed.), *La fortune historiographique des thèses d'Henri Pirenne,* Archives et Bibliothéques de Belgique, XXVII, número especial, Bruselas, 1986.
—, «The Origins of Towns in the Low Countries and the Pirenne Thesis», *Past and Present* CXXII (1989), pp. 3-35.
—, *Rural and Urban Aspects of Early Medieval North-West Europa,* Variorum Collected Studies Series CCCLXXXV, Aldershot, 1992.
— (ed.), *Anfänge des Stadtewesens an Schelde, Maas und Rhein bis zum Jahre 1000,* Städteforschung Reihe A, vol. XL, Cologne, Weimar, Viena, 1996.

BLOKMANS, W. P., «Stadt, Region und Staat», en F. Seibt y W. Eberhard (eds.), *Europa um 1500, Integrationsprozesse im Widerstreit,* Stuttgart, 1987, pp. 211-226.

DIRLMEIER, U., *Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters,* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. 1978,1, Heidelberg, 1978.

ENNEN, E., *Die europäische Stadt des Mittelalters* [1972], Múnich, ²1975.

IRSIGLER, F., «Kaufmannsmentalität im Mittelalter», en C. Meckseper y E. Schraut (eds.), *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter,* Gotinga, 1985, pp. 53-75.

JENKS, S., «Die *Carta Mercatoria,* Ein "Hansisches" Privileg», *Hansische Gechichtsblätter* (1990), pp. 45-86.

JOHANEK, P. y STOOB, H. (eds.), *Europäische Messen und Märktesysteme in Mittelalter und Neuzeit,* Städteforschung Reihe A, vol. XXXIX, Colonia, Weimar, Viena, 1996.

MASCHKE, E., «Das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns», en P. Wilpert (ed.), *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen*, Miscellanea Mediaevalia III, Berlín, Nueva York, 1964, pp. 306-335 [reimpreso en Maschke, *Städte und Menschen*, VSWG. Beiheft LXVIII, Wiesbaden, 1980, pp. 380-419].

MITTERAUER, M., *Markt und Stadt im Mittelalter, Beiträge* zur *historischen Zentralitatsforschung,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXI, Stuttgart, 1980.

PIRENNE, H., *Medieval Cities,* Londres, Princeton, 1925 [ed. cast.: *Las ciudades en la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1994].

ABU-LUGHOD, J. L., *Before European Hegemony,* Nueva York, Oxford, 1989.

ADAM, H., *Das Zollwesen im fränkischen Reich und das spätkarolingische Wirtschaftsleben*, VSWG. Beiheft CXXVI, Stuttgart, 1996.

BLEIBER, W., *Naturalwirtschaft und Ware-Geld-Beziehungen zwischen Somme und Loire während des 7. Jahrhunderts*, Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXVII, Berlín, 1981.

BOLIN, S., «Mohammed, Charlemagne and Ruric», *Scandinavian Economic History Review* I (1953), pp. 5-39.

CLAUDE, D., *Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters,* AAWG CXLIV, Gotinga, 1985.

DÜWEL, K.; JANKUHN, H.; SIEMS, H. y TIMPE, D. (eds.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr den vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa,* vol. 1, AAWG CXLIII, Gotinga, 1985.

ENDEMANN, T., *Markturkunde und Markt in Frankreich und Burgund vom 9. bis 11. Jahrhundert,* Constanza, 1964.

FRYDE, N., *Ein mittelalterlichen deutscher Groflunternehmer, Terricus Teutonicus de Colonia in England 1217-1247,* VSWG. Beiheft CXXV, Stuttgart, 1997.

GRIERSON, Ph., «Commerce in the Darl Ages», *Transactions of the Royal Historical Society* Fifth Series IX (1959), pp. 123-140 [reimpreso en Grierson, *Dark Age Numismatics,* Londres, 1979, N.º III].

HATZ, G., *Handel und Verkehr zwischen dem Deutschen Reich und Schweden in der späten Wikingerzeit, Die deutschen Münzen des 10. und 11. Jahrhunderts in Schweden,* Upsala, 1974.

HERRMANN, J., *Wikinger und Slawen,* Neumünster, 1982.

HODGES, R., *Dark Age Economics,* Londres, 1982.

HODGES, R. y WHITEHOUSE, D. *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe,* Londres, 1983.

HODGES, R. y HOBLEY, B. (eds.), *The Rebirth of Towns in the West A.D. 700-1050,* Council for British Archaeology. Research Report LXVIII, Londres, 1988.

IRSIGLER, F., «Divites und pauperes in der Vita Meinwerci», *VSWG* LVII (1970), pp. 449-499.

JELLEMA, D., «Frisian Trade in the Dark Ages», *Speculum* XXX (1955), pp. 15-26.

JONES, S. R. H., «Transaction Costes, Institutional Change, and the Emergence of a Market Economy in Later Anglo-Saxon England», *Economic History Review* XLVI (1993), pp. 658-678.

LEBECQ, S., *Marchands et navigateurs Frisons au haut Moyen Age,* 2 vols., Lille, 1983-1984.

LLOYD, T. H., *Alien Merchants in England in the High Middle Ages,* Nueva York, Londres, 1982.

MADDICOTT, J. R., «Trade, Industry and the Wealth of King Alfred», *Past and Present* CXXIII (1989), pp. 11-26.

NOONAN, Th. S., *The Islamic World, Russia and the Vikings 750-900,* Variorum Collected Studies Series DXCV, Aldershot, 1998.

SEIFFERT, D., *Kompagnons und Konkurrenten, Holland und die Hanse im späten Mittelalter,* Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte N. F. XLIII, Colonia, Weimar, Viena, 1997.

TRACY, J. D. (ed.), *The Rise of the Merchant Empires,* Cambridge, 1990.

YAMADA, M., «Le mouvement des foires en Flandre avant 1200», *Villes et campagnes au Moyen Age. Mélanges Georges Despy,* Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 773-788.

AXBOE, M., «The Scandinavian Gold Bracteates», *Acta Archaeologica* LII, Copenhague, 1981, pp. 1-100.

BAKKA, E., «On the Beginning of Salin's Style I in England», *Universitetet i Bergen Arbok* (1958), pp. 1-83.

—, «Scandinavian-Type Gold Bracteates in Kentish and Continental Grave Finds», en V. I. Evison (ed.), *Angles, Saxons and Jutes, Essays Presented to John Nowell Linton Myers,* Oxford, 1981, pp. 11-35.

HAWKES, S. C. y POLLARD M., «Gold Bracteates from Sixth-Century Graves in Kent», *Frühmittelalterliche Studien* XV (1981), pp. 317-370.

KÖNIG, G. G., «Schamane und Schmied, Medicus und Mönch», *Helvetica archaeologica* LI-LII (1982), pp. 75-174.

CONTABILIDAD Y BANCA

BUCK, M., *Politics, Finance and the Church in the Reign of Edward III,* Cambridge, 1983.

COLEMAN, J., «The Civic Culture of Contracts and Credit», *Comparative Studies in Society and History* XXVIII (1986), pp. 778-784.

GILCHRIST, J., *The Church and Economic Activity in the Middle Ages,* Londres, 1969.

L'impresa. Industria, commercio, banca, sec. XVII-XVIII, Florencia, 1991.

LANE, F. C., *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice,* vol. 1, Baltimore, 1985.

NORTH, M. (ed.), *Kredit im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa,* Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte N. F. XXXVII, Colonia, Viena, 1991.

ROOVER, R. de, «The Development of Accounting prior to Luca Pacioli according to the Account-Books of Medieval Merchants», en A. C. Littleton y B. S. Yamey (eds.), *Studies in the History of Accounting,* Londres, 1956, pp. 114-174.

SIEMS, H., *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen,* MGH Schriften XXXV, Hanover, 1992.

YAMEY, B. S., «Scientific Bookkeeping and the Rise of Capitalism», *Economic History Review* Second Series, vol. I (1949), pp. 99-113.

LA GUERRA

ACTITUDES HACIA LA GUERRA Y LA PAZ

BACHRACH, B. S., *Armies and Politics in the Early Medieval West,* Variorum Collected Studies Series CDV, Aldershot, 1993.

BUSSE, W. G., «Kriegerfürst oder Bruder der Mönche? Zum Wandel des Herrscherbildes in England im 10. Jahrhundert», en H. Hecker (ed.), *Der Herrscher,* Düsseldorf, 1990, pp. 121-139.

DELBRÜCK, H., *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte* [1907], vol. 3, Berlín, [3]1962.

DUBY, G., *Guerriers et paysans,* París, 1978 [ed. cast.: *Guerreros y campesinos, desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*, Madrid, Siglo XXI, 1999].

ERDMANN, C., *The Origin of the Idea of the Crusades* [Stuttgart, 1935], Princeton, 1977.

HALE, J. R., *Renaissance War Studies,* Londres, 1983.

HALSALL, G. (ed.), *Violence and Society in the Early Medieval West,* Woodbridge, 1998.

HASENFRATZ, H.-P., «Krieg und Frieden bei den alten Germanen», en G. Binder y B. Effe (eds.), *Krieg und Frieden im Altertum,* Trier, 1989, pp. 204-218.

KEEN, M. H. (ed.), *Medieval Warfare,* Oxford, 1999 [ed. cast.: *Historia de la guerra en la Edad Media,* Madrid, 2005].

KOTTJE, R., *Die Tötung im Kriege, Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter,* Barsbüttel, 1990.

KURZE, D., «Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken», en H. Duchhardt (ed.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit,* Münsterische historische Forschungen I, Colonia, Viena, 1991, pp. 1-44.

OMAN, C. W. Ch., *A History of the Art of War in the Middle Ages* [1898], Londres, [2]1924 (reimpresión, Ithaca, 1960; Londres, 1978).

SCHAUFELBERGER, W., *Der alta Schweizer und sein Krieg,* Zúrich, 1966.

SMAIL, R. Ch., *Crusading Warfare 1097-1192* [1956], Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. III, Cambridge, [2]1972.

TATTERSHILL, J., «Anthropophagi and Eaters of Raw Flash in French Literature of the Crusades Period», *Medium Aevum* LVII (1988), pp. 240-253.

VERBRUGGEN, J. F., *The Art of War in Western Europe* [Bruselas, 1954], Europe in the Middle Ages. Selected Studies I, Ámsterdam, Nueva York, 1977.

WALLACE-HADRILL, J. M., «War and Peace in the Earlier Middle Ages», *Transactions of the Royal Historical Society* Fifth Series XXV (1975), pp. 157-174.

WRIGHT, N. A. R., «The Tree of Battles of Honoré Bouvet and the Law of War», en Ch. T. Allmand (ed.), *War, Literature and Politics in the Later Middle Ages [Essays for George W. Coopland],* Liverpool, 1976, pp. 12-31.

Organización militar, estrategia

Abels, R. P., *Lordship and Military Obligation in Anglo-Saxon England,* Berkeley, Los Ángeles, 1988.

Ayton, A., *Knights and Warhorses, Military Service and the English Aristocracy under Edward III,* Woodbridge, 1994 (reimpresión: Woodbridge, 1999).

Bachrach, B. S., *Merovingian Military Organization,* Minneapolis, 1972.

Bennett, M., «The Medieval Warhorse Reconsidered», en S. Church y R. Harvey (eds.), *Medieval Knighthood,* vol. 5, Papers from the Sixth Hill Conference 1994, Woodbridge, 1995, pp. 19-40.

Bodmer, J.-P., *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt,* Geist und Werk der Zeiten II, Zúrich, 1957.

Contamine, Ph., *Guerre, état et société à la fin du Moyen Age,* París, La Haya, 1972.

Davis, R. H. C., *The Medieval Warhorse,* Londres, 1989.

DeVries, K. R., *Infantry Warfare in the Early Fourteenth Century,* Woodbridge, 1996.

Eltis, D., *The Military Revolution in the Sixteenth Century,* Londres, 1995.

Hobohm, M., *Machiavellis Renaissance der Kriegskunst,* 2 vols., Berlín, 1913.

Lynn, J. A. (ed.), *Feeding Mars, Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present,* Boulder, San Francisco, 1993.

Mallett, M., *Mercenaries and Their Masters,* Londres, Sydney, Toronto, 1974.

Pieri, P., *Guerra e politica negli scrittori italiani,* Milán, Nápoles, 1955 (reimpresión, Milán, 1975).

Powicke, M., *Military Obligation in Medieval England,* Oxford, 1962.

Prestwich, M., *Armies and Warfare in the Middle Ages,* New Haven, Londres, 1996.

Puddu, R., *Eserciti e monarchie nazionali nei secoli XV e XVI,* Florencia, 1975.

Werner, K. F., «Heeresorganisation und Kriegsführung im deutschen Königreich des 10. und 11. Jahrhunderts», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto medioevo di Spoleto XV* (1968), pp. 791-843.

Aparición de la caballería, el código de caballería

Bumke, J., *Höfische Kultur* [1986], Múnich, ^{8}1997.

Cardini, F., *Alle radici dalla cavalleria medievale,* Florencia, 1981.

Fleckenstein, J., «Zum Problem der Abgrenzung des Ritterstandes», en H. Beumann (ed.), *Festschrift für Walter Schlesinger,* Colonia, Viena, 1974, pp. 252-271.

FLORI, J., *L'idéologie du glaive, Préhistoire de la chevalerie,* Ginebra, 1983.
HOOPER, N., «The Aberlemno Stone and Cavalry in Anglo-Saxon England», *Northern History* XXIX (1993), pp. 188-196.
KEEN, M. H., *Chivalry,* New Haven, Londres, 1984 [ed. cast.: *La caballería,* Barcelona, Ariel, 1986].
LYON, B., *The Role of Cavalry in Medieval Warfare,* Koninklijke Academia voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Mededelingen XLIX, 2, Bruselas, 1987.
PARAVICINI, W., *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters,* Múnich, 1994.
VALE, J., *Edward III and Chivalry,* Woodbridge, 1982.
VALE, M. G. A., *War and Chivalry,* Londres, 1981.

La ley de la guerra

HEHL, E.-D., *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert: Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIX, Stuttgart, 1980.
KEEN, M. H., *The Laws of War in the Late Middle Ages,* Londres, 1965.

Los torneos

BARBER, R. y BARKER, J., *Tournaments, Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages,* Woodbridge, 1989.
BARKER, J., *The Tournament in England 1100-1400,* Woodbridge, 1986.
FLECKENSTEIN, J. (ed.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter* [1985], VMPIG LXXXVI, Gotinga, ²1986.
VAN DEN NESTE, E., *Tournois, joutes, pas d'armes dans les villes de Flandre à la fin du Moyen Age,* París, 1996.

Castillos, fortalezas

KENYON, J. R., *Medieval Fortifications,* Leicester, Nueva York, 1991.
PATZE, H. (ed.), *Die Burgen im deutschen Sprachraum,* 2 vols, VuF XIX, Sigmaringen, 1976.
PEPPER, S. y ADAMS, N., *Firearms and Fortifications, Military Architecture and Siege Warfare in Sixteenth-Century Siena,* Chicago, Londres, 1986.
POUNDS, N. G., *The Medieval Castle in England and Wales,* Cambridge, 1991 (reimpresión: Cambridge, 1994).
THOMPSON, M. W., *The Decline of the Castle,* Cambridge, 1988.
—, *The Rise of the Castle,* Cambridge, 1991.

Tecnología militar, ciencia militar

DeVries, K. R. (ed.), *Medieval Military Technology,* Peterborough, Ont., Lewiston, N.Y., 1992.

Hagenmeyer, Ch., «Kriegswissenschaftliche Texte des ausgehenden 15. Jahrhunderts», *Leuvense Bijdragen* LVI (1967), pp. 169-197.

Hall, B. S., *The Technological Illustrations of the So-called «nonymous of the Hussite Wars»*, Wiesbaden, 1979.

Hardy, R., *The Longbow,* Londres, 1976 (reimpresión: Londres, 1992).

Jähns, M., *Geschichte der Kriegswissenschaften vornehmlich in Deutschland,* 3 vols., Geschichte der Wissenschaften in Deutschland XXI, Múnich, Leipzig, 1889-1891 (reimpresión: Hildesheim, Nueva York, 1966).

Rathgen, B., *Das Geschütz im Mittelalter,* Berlín, 1928.

Webb, H. J., *Elizabethan Military Science, The Books and the Practice,* Madison, Milwaukee, Londres, 1967.

Los lansquenetes

Baumann, R., *Die Landsknechte,* Múnich, 1994.

Kurzmann, G., *Maximilian I. und das Kriegswesen der österreichischen Länder und des Reiches,* Militärgeschichtliche Dissertationen österreichischer Universitäten V, Viena, 1985.

Nell, M., *Die Landsknechte,* Historische Studien CXXIII, Berlín, 1914 (reimpresión: Vaduz, 1965).

Wohlfail, R. y Wohlfail, T., «Das Landsknechtsbild als geschichtliche Quelle», en P. Blickle (ed.), *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz,* Stuttgart, 1982, pp. 104-119.

Wollbrett, A. (ed.), *La guerre des paysans,* Société d'histoire et d'archéologie de Saverne. Etudes alsatiques CXIII, N.° supplémentaire, Saverne, 1975.

Pensamiento

Hermenéutica, teoría de lenguaje

Biser, E., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik,* Múnich, 1970.

Borst, A., *Der Turmbau von Babel,* 5 vols., Stuttgart, 1957-1963.

Brinkmann, H., *Mittelalterliche Hermeneutik,* Tubinga, 1980.

Fried, J. (ed.), *Kommunikation im Mittelalter, Dialektik und Rhetorik im frühen Mittelalter,* Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien XXVII, Múnich, 1996.

GOODY, J., *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, 1978 [ed. cast.: *La domesticación del pensamiento salvaje,* Madrid, Akal, 1985].
HALLPIKE, Ch. R., *The Foundations of Primitive Thought,* Oxford, 1979 [ed. cast.: *Los fundamentos del pensamiento primitivo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1986].
JANSON, T., *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century,* Acta Universitatis Stockholmiensis XX, Estocolmo, 1975.
LAW, V., *Insular Latin Grammarians,* Woodbridge, 1981.
LÉVI-STRAUSS, C., *The Savage Mind* [París, 1968], Chicago, 1968 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994].
PINBORG, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie des Mittelalters* [1967], Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 2, Münster, ^{2}1985.
RADDING, Ch. M., A *World Made by Men, Cognition and Society 400-1200,* Chapel Hill, Londres, 1985.
STURGES, R. S., *Medieval Interpretation, Models of Reading in Literary Narrative 1100-1500,* Carbondale, Edwardsville, 1990.

CONCEPTOS DE LA MAGIA

BURNETT, Ch., *Magic and Divination in the Late Middle Ages,* Variorum Collected Studies Series DLVII, Aldershot, 1996.
FLINT, V. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe,* Princeton, 1991.
HARMENING, D., *Superstitio, Uberlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters,* Berlín, 1979.
HOFFMANN, H. y POKORNY, R. *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms,* MGH Hilfsmittel XII, Múnich, 1991.
KIECKHEFER, R., *Magic in the Middle Ages,* Cambridge, 1989 (reimpresión: Cambridge, 1990) [ed. cast.: *La magia en la Edad Media,* Barcelona, Crítica, 1992].
—, «The Specific Rationality of Medieval Magic», *American Historical Review* XLIX (1994), pp. 813-836.
TAMBIAH, S. J., *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality,* Nueva York, 1990.
THORNDYKE, L., *The History of Magic and Experimental Science,* 8 vols., Nueva York, 1923-1958.
WARD, B., *Miracles and the Medieval Mind,* Londres, 1982.

DOCTRINAS TRINITARIAS

CHEVALIER, I., «La théorie augustinienne des relations trinitaires», *Divus Thomas* XVIII (1940), pp. 317-384.

DÜRIG, W., *Imago, Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie,* Münchener theologische Studien Reihe II, vol. V, Múnich, 1952.

KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie,* Beiträge zur historischen Theologie XXI, Tubinga, 1956.

PAISSAC, H., *Théologie du verbe, Saint Augustin et Saint Thomas,* París, 1951.

PERLER, O., *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt,* Studia Friburgensia, Friburgo, 1931.

PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought* [1936], Londres, ^{2}1952.

REGNON, Th. de, *Etudes de théologie sur la sainte Trinité,* 4 vols., París, 1892-1898.

SCHMAUS, M., *Die Denkform Augustins in seinem Werke De trinitate,* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. 1962, 6, Múnich, 1962.

SCHURR, V., *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen»,* Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XVIII, 1, Paderborn, 1935.

STOHR, A., «Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts», *Theologische Quartalschrift* XLIX (1925), pp. 113-135.

CONCEPTOS DE LA PERSONA

ALTHEIM, F., «Persona», *Archiv für Religionswissenschaft* XXVII (1929), pp. 35-52.

ANDRESEN, C., «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* LII (1961), pp. 1-39.

BOIGELOT, R., «Le mot "personne" dans les écrits trinitaires de Saint Augustin», *Nouvelle revue théologique* LVII (1930), pp. 5-16.

GUREVICH, A. Y., «Die Darstellung vos Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst», en F. Möbius y E. Schubert (eds.), *Architektur des Mittelalters,* Weimar, 1983, pp. 87-104.

HIRZEL, R., *Die Person,* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. 1914, 10, Múnich, 1914.

PLATELLE, H., «Erreur sur la personne», *Universitas XXXIV,* 1977, Special Issue, pp. 117-145.

RHEINFELDER, H., *Das Wort «Persona»,* Zeitschrift für Romanische Philologie. Beiheft LXXVII, Halle, 1928.

TRENDELENBURG, A., «Zur Geschichte des Wortes Person», *Kant-Studien XIII* (1908), pp. 1-17.

WILDE, A. de, *De persoon, Ovar de granslagen van het personalistisch denken,* van Gorcums's Theologische Bibliotheek XX, Assen, 1951.

Artículos

Amos, A. C., *Linguistic Means of Determining the Dates of Old English Literary Texts,* Mediaeval Academy Books XC, Cambridge, Mass., 1980.

Kramsky, J., *The Article and the Concept of Definiteness in Language,* Janua Linguarum. Series menor CXXV, París, La Haya, 1972.

Lichtenheld, A., «Das schwache Adjektiv im Altenglischen», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* XVI (1873), pp. 325-393.

Sarrazin, G., «Zur Chronologie und Verfassserfrage angelsächsischer Dichtungen», *Englische Studien* XXXVIII (1907), pp. 145-195.

Mnemotecnia

Carruthers, M. J., *The Book of Memory,* Cambridge, 1992.

—, *The Craft of Thought,* Cambridge Studies in Medieval Literature XXXIV, Cambridge, 1998.

Hajdu, H., *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters,* Viena, 1936.

Haverkamp, A. y Lachmann, R. (eds.), *Gedächtniskunst,* Fráncfort, 1991.

Rossi, P., *Clavis universalis, Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz,* Bolonia, 1983.

Roy, B. y Zumthor, P. (eds.), *Jeux de mémoire,* Montreal, París, 1985.

Volkmann, L., «Ars memorativa», *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien* N. F. XXX (1929, Supplementary Volume), pp. 111-203.

Yates, F. A., *The Art of Memory,* Londres, 1966 [ed. cast.: *El Arte de la memoria,* Madrid, Siruela, 2005].

Ziliotto, B., «Fratre Lodovico Pirano e le sue regole memorice artificiales», *Atti e memoria della Societa Istriana di archeologia e storia patria* XLIX (1927), pp. 189-224.

Comunicación

Tradiciones orales, el arte de hablar

Althoff, G., «Verformung durch mündliche Tradition», en H. Keller y N. Staubach (eds.), *Iconologia sacra [Essays for Karl Hauck],* Múnich, 1994, pp. 438-450.

Bjork, R. E., «Speech as Gift in Beowulf», *Speculum* LXXIX (1994), pp. 993-1018.

Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record,* Oxford, 1992.

Foley, M., *Oral Tradition in Literature,* Columbia, Miss., 1986.

KÜHNEL, H. (ed.), *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit,* Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. DXCVI = Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit XV, Viena, 1992.

O'KEEFFE, K. O'B., *Visible Song. Transitional Literacy in Old English Verse,* Cambridge, 1990.

ONG, W. J., S. J., *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word* [1982], Londres, ²1990 [ed. cast.: *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999].

SCHAEFER, U. (ed.), *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit,* Scriptoralia XXXIX, Tubinga, 1992.

WENZEL, H., *Hören und Sehen,* Múnich, 1995.

SIGNIFICACIÓN DE LAS CARTAS Y EL LIBRO

ASSMANN, A.; ASSMANN, J. y HARDMEIER, Ch. (eds.), *Schrift und Gedächtnis,* Archäologie der literarischen Kommunikation I, Múnich, 1983.

DÜWEL, K., «Buchstabenmagie und Alphabetzauber», *Frühmittelalterliche Studien* XXII (1988), pp. 70-110.

GANZ, P. (ed.), *The Role of the Book in Medieval Culture,* 2 vols., Bibliologia III-IV, Turnhout, 1985.

GANZ, P. y PARKES, M. (eds.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt,* Wolfenbütteler Mittelalter-Studien V, Wiesbaden, 1992.

GELLRICH, J. M., *The Idea of the Book in the Middle Ages,* Ithaca, Londres, 1986.

KELLER, H., «Vom heiligen Buch zur "Buchführung"», *Frühmittelalterliche Studien* XXVI (1992), pp. 1-31.

MCKITTERICK, R., *The Carolingians and the Written Word,* Cambridge, 1989 (reimpresión: Cambridge, 1995).

— (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe,* Cambridge, 1989 (reimpresión: Cambridge, 1995).

NYSTROM, S. (ed.), *Runor och ABC: Elva forelasningar fran et symposium i Stockholm varen 1995,* Estocolmo, 1997.

SCHAEFER, U. (ed.), *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter,* Scriptoralia LIII, Tubinga, 1993.

SCHENDA, R., *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte des volkstümlichen Erzählens,* Gotinga, 1993.

STEVICK, R. D., *The Earliest Irish and English Bookarts, Visual and Poetic Forms before A.D. 1000,* Filadelfia, 1994.

STOCK, B., *The Implications of Literacy, Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries,* Princeton, 1983.

WORMALD, P., «The Uses of Literacy in Anglo-Saxon England and its Neighbours», *Transactions of the Royal Historical Society* Fifth Series XXVII (1977), pp. 95-114.

LEER Y ESCRIBIR

BORST, A., *Das Buch der Naturgeschichte, Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments,* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philol.-Hist. Kl. 1994, 2, Heidelberg, 1994.
FICHTENAU, H., *Mensch und Schrift im Mittelalter,* VIÖG V, Viena, 1946.
GOODY, J., *The Logic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge, 1986 [ed. cast.: *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990].
—, *The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge, 1987.
GRUNDMANN, H., «Literatur und illiteratus im Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte* XL (1958), pp. 1-65.
GÜNTHER, H. y LUDWIG, O. (eds.), *Schrift und Schriftlichkeit/ Writing and its Use*, vol. 1, Berlín, Nueva York, 1994.
ILLICH, I., *In the Vineyard of the Text* [París, 1990], Chicago, Londres, 1993.
LECLERCQ, J., *The Love of Learning and the Desire for God,* Nueva York, 1982.
WATTENBACH, W., *Das Schriftwesen im* Mittelalter [1871], Leipzig, ^{3}1896 (reimpresión: Graz, 1958).

CONCEPTOS DE AUTORÍA

ANDERSEN, E. (ed.), *Autor und Autorschaft im Mittelalter,* Tubinga, 1998.
BEER, J. (ed.), *Translation Theory and Practice in the Middle Ages,* Kalamazoo, 1997.
CERQUIGLINI, B., *Eloge de la variante,* París, 1989.
MINNIS, A. J., *Medieval Theory of Authorship* [1984], Filadelfia, ^{2}1988.
STACKMANN, K., «Neue Philologie?», en J. Heinzle (ed.), *Modernes Mittelalter* [1994], Fráncfort, Leipzig, ^{2}1999, pp. 398-427.

ESCRITURA PRAGMÁTICA

BLUM, R., «Bibliographia», *Archiv für Geschichte des Buchwesens* X (1970), col. 1010-1234.
BOEHM, L., «Artes mechanicae und artes liberales im Mittelalter», en K. Schnith y R. Pauer (eds.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka,* Kallmünz, 1993, pp. 419-444 (reimpreso en Boehm, *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation,* ed. de G. Melville, R. A. Müller, W. Müller, Historische Forschungen LVI, Berlín, 1996, pp. 493-516).

BRUGUIÈRE, M.-B., *Littérature et droit dans la Gaule au VI siècle,* París, 1974.
CLASSEN, P., *Kaiserreskript und Königsurkunde,* Byzantina keimena kai meletai XV, Tesalónica, 1977.
— (ed.), *Recht und Schrift im Mittelalter,* VuF XXIII, Sigmaringen, 1977.
KELLER, H.; GRUBMÜLLER, K. y STAUBACH, N. (eds.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter,* Münsterische Mittelalter-Schriften LXV, Múnich, 1992.
PITZ, E., *Papstreskripte im frühen Mittelalter,* Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XIV, Sigmaringen, 1990.
STEINWENTER, A., «Die Deponierung von Privaturkunden in öffentlichen Archiven» Steinwenter, *Beiträge zum öffentlichern Urkundenwesen der Römer,* Graz, 1915, pp. 58-92.

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA FALSIFICACIÓN

BAGNANI, G., «On Fakes and Forgeries», *Phoenix* XIV (1960), pp. 228-244.
CONSTABLE, G., «Forgery and Plagiarism in the Middle Ages», *Archiv für Diplomatik, Siegel- und Wappenkunde* XXIX (1983), pp. 1-41 (reimpreso en Constable, *Culture and Spirituality in Medieval Europe,* Variorum Collected Studies Series DXLI, Aldershot, 1996, N.° I).
Fälschungen im Mittelalter, 5 vols, MGH Schriften XXXIII, Hanover, 1988.
FUHRMANN, H., «Die Fälschungen im Mittelalter», *Historische Zeitschrift* CXCVII (1963), pp. 529-554.
GRAFTON, A., *Forgers and Critics,* Princeton, 1990 [ed. cast.: *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental,* Barcelona, Crítica, 2001].
LEO, P. de, *Richerche sui falsi medievali.* Università degli studi di Calabria. Studi e documenta I, Reggio di Calabria, 1974.
TOUT, Th. F., «Medieval Forgers and Forgeries», *Bulletin of the John Rylands Library* V (1918/20), pp. 208-234.

EL COMERCIO DE MANUSCRITOS Y LA IMPRESIÓN CON TIPOS MÓVILES

CHARTIER, R. (ed.), *The Cultural Use of Printing in Early Modern France* [París, 1985], Princeton, 1987.
— (ed.), *The Culture of Print,* Princeton, 1989.
CHRISMAN, M. U., *Lay Culture, Learned Culture, Books and Social Change in Strasbourg 1480-1599,* New Haven, Londres, 1982.
EISENSTEIN, E. L., *The Printing Press as an Agent of Social Change,* 2 vols., Cambridge, 1979.
FÈBVRE, L. y MARTIN, H.-J., *The Coming of the Book, The Impact of Printing 1450-1800* [París, 1958], Londres, ^{2}1979.

GIESECKE, M., *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikations technologien* [1990], Fráncfort, [2]1998.
KIRCHHOFF, A., *Die Handschriftenhändler des Mittelalters,* Leipzig, 1853 (reimpresión: Osnabrück, 1966).
KOCK, Th. y SCHLUSEMANN, R. (eds.), *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter,* Fráncfort, Berna, Nueva York, 1997.
RÜCK, P. (ed.), *Rationalisierung der Buchherstellung,* Elementa diplomatica II, Marburgo, 1994.

HISTORIA

FORMAS DE LA MEMORIA COLECTIVA, LA POLÍTICA DE LA HISTORIA

ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedachtnis,* Múnich, 1992.
CORETH, A., «Dynastisch-politische Ideen Kaiser Maximilians I.», *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* III (1950), pp. 81-105.
EGGERT, W. y PÄTZOLD, B., *Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern,* Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft XXI, Colonia, Viena 1985.
GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger,* Praga, 1961.
MERTENS, D., «Geschichte und Dynastie», en K. Andermann (ed.), *Historiographie am Oberrhhein im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit,* Oberrheinische Studien VII, Sigmaringen, 1988, pp. 121-153.
MÜLLER, J.-D., *Gedechtnus, Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.,* Forschungen zur Geschichte der alteren deutschen Literatur II, Múnich, 1982.
NELSON, J. L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe,* Londres, Ronceverte, 1986.
OEXLE, O. G. y GEUENICH, D. (eds.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters,* VMPIG CXXI, Gotinga, 1995.
SCHMID, K. y WOLLASCH, J. (eds.), *Memoria, Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter,* Münsterische Mittelalter-Schriften XLVIII, Múnich, 1984.
WEDDIGE, H., *Heldensage und Stammessage, Iring und der Untergang des Thüringerreiches in Historiographie und Dichtung,* Tubinga, 1989.

ENFOQUES ESPECULATIVOS DE LA HISTORIA MUNDIAL

BRINCKEN, A.-D. von den, «Universalkartographie und geographische Schulkenntnisse im Inkunabelzeitalter», en K. Stackmann, B. Moeller y H. Pat-

ze (eds.), *Studien zum städtischen Bildungswesen,* AAWG CXXXVII, Gotinga, 1983, pp. 398-429.
GOETZ, H.-W., *Das Geschichtsbild Ottos von Freising,* Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft XIX, Colonia, Viena, 1984.
HANNING, R. W., *Visions of History in Early Britain,* Nueva York, 1966.
HÄUSLER, M., *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik,* Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft XII, Colonia, Viena, 1980.
TERSCH, H. I., *Unruhe im Weltbild, Darstellung und Deutung des zeitgenossischen Lebens in deutschsprachigen Weltchroniken des Mittelalters,* Colonia, Weimar, Viena, 1996.

CONCEPTOS DE LA HISTORIA

BOEHM, L., «Der wissenschafttheoretische Ort der historia im früheren Mittelalter», en C. Bauer y M. Müller (eds.), *Speculum historiae [Essays for Johannes Spörl],* Friburgo, Múnich, 1965, pp. 663-693.
GRAUS, F., *Lebendige Vergangenheit, Uberlieferung im Mittelalter und die Vorstellungen vom Mittelalter,* Colonia, Viena, 1975.
SEIFERT, A., «Historia im Mittelalter», *Archiv für Begriffsgeschichte* XXI (1977), pp. 226-284.

GENEALOGÍAS

ALTHOFF, G., «Studien zur habsburgischen Merowingersage», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* LXXXVII (1979), pp. 71-100.
ANGENENDT, A., «Der eine Adam und die vielen Stammväter», en P. Wunderli (ed.), *Herkunft und Ursprung, Historische und mythische Formen der Legitimation,* Sigmaringen, 1994, pp. 27-52.
DUMVILLE, D. N., «Kingship, Genealogies and Regnal Lists», en P. Hayes Sawyer e I. N. Wood (eds.), *Early Medieval Kingship,* Leeds, 1977, pp. 72-104 (reimpreso en Dumville, *Histories and Pseudo-histories of the Insular Middle Ages,* Variorum Collected Studies Series CCCXVI (Aldershot, 1990), N.° XV.
KRAG, C., *Ynglingatal og Ynglingasaga,* Studia humaniora II, Oslo, 1991.
LASCHITZER, S., «Die Heiligen aus der "Sipp-, Mag- und Schwagerschaft" des Kaisers Maximilian I.», *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* IV (1886), pp. 70-287, V (1887), pp. 117-261.
—, «Die Genealogie des Kaisers Maximilian I», *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* VII (1888), pp. 1-199.

SCHEIBELREITER, G., «Zur Typologie und Kritik genealogischer Quellen», *Archivum* XXXVII (1992), pp. 1-26.
SPIEGEL, G. M., *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prosa Historiography in Thirteenth-century France,* Berkeley, Los Ángeles, Oxford, 1993.
TURVILLE-PETRE, J., «The Genealogist and History», *Saga Book of the Viking Society for Northern Research* XX (1978/1979), pp. 1-23.

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA HISTORIOGRAFÍA Y LA HAGIOGRAFÍA

FOURACRE, P., «Merovingian History and Merovingian Hagiography», *Past and Present* CXXVII (1990), pp. 3-38.
GALBRAITH, V. H., *Chroniclers and Historians,* Londres, Ronceverte, 1982.
GOETZ, H.-W., *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter,* Berlín, 1999.
GOFFART, W., *Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800),* Princeton, 1988.
GRANSDEN, A., *Historical Writing in England,* 2 vols., Londres, 1974-1982.
HOLDSWORTH, Ch. y WISEMAN, T. P. (eds.), *The Inheritance of Historiography,* Exeter Studies in History XII, Exeter, 1986.
JONES, Ch. W., *Bede, the Schools and the Computus,* Variorum Collected Studies Series CDXXXVI, Aldershot, 1994.
NIE, G. de, *Views from a Many-windowed Tower,* Studies in Classical Antiquity VII, Ámsterdam, Atlanta, 1987.
RÜCKER, E., *Die Schedelsche Weltchronik, Das größte Buchunternehmen der Dürer-Zeit,* Bilder aus der deutschen Vergangenheit XXXIII, Múnich, 1973.
SCHARER, A. y SCHEIBELREITER, G. (eds.), *Historiographie im frühen Mittelalter,* VIÖG XXXII, Múnich, Viena, 1994.
SCHMALE, F. J., *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung,* Darmstadt, 1985.
SIDER, G. y SMITH, G. (eds.), *Between History and Histories,* Toronto, 1996.
SIMS-WILLIAMS, P., *Religion and Literature in Western England 600-800,* Cambridge Studies in Anglo-Saxon England III, Cambridge, 1990.
SPIEGEL, G. M., *The Past as Text,* Baltimore, Londres, 1997.
THOMSON, R., *William of Malmesbury,* Woodbridge, 1987.
WALLACE-HADRILL, J. M., «Gregory of Tours and Bede», *Frühmittelalterliche Studien* II (1968), pp. 31-44 (reimpreso en Wallace-Hadrill, *Early Medieval History,* Oxford, 1975, pp. 96-114).
WRIGHT, N., *History and Literature in Late Antiquity and the Early Medieval West,* Variorum Collected Studies Series DIII, Aldershot, 1995.

GRANSDEN, A., «Antiquarian Studies in Fifteenth-century England», *Antiquaries Journal* LX (1980), pp. 75-97. Reimpreso en Gransden, *Legends, Traditions and History in Medieval England* (Londres, Ronceverte, 1992), No. I.

GRÖSSLING, H., «Johannes Stabius, Ein Oberösterreicher im Kreis der Humanisten um Kaiser Maximilian I.», *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* IX (1968), pp. 239-264.

LHOTSKY, A., *Aufsätze und Vorträge*, vol. 2, ed. de H. Wagner y H. Koller, Múnich, Viena, 1971.

LA EMIGRACIÓN Y LOS VIAJES

LA EMIGRACIÓN EN GRUPO

COMBA, R.; PICCINI, G. y PINTO, G. (eds.), *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale,* Nouve richerche di storia II, Nápoles, 1984.

JARITZ, G. y MÜLLER, A. (eds.), *Migration in der Feudalgesellschaft*, Studien zur Historischen Sozialwissenschaft VIII, Fráncfort, Nueva York, 1988.

Le migrazioni in Europa secc. XIIII–XVIII, Atti della 20a Settimana di studi, Istituto di storia economica «Francesco Datini», Prato, 1994.

MÜLLER-WILLE, M. y SCHNEIDER, R. (eds.), *Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters,* 2 vols., VuF XLI, Sigmaringen, 1993-1994.

O'MURCHADHA, D., «Nationality Names in the Irish Annals», *Nomina* XVI (1982/1983), pp. 49-70.

PENNERS, Th., «Fragen der Zuwanderung in den Hansestädten des späten Mittelalters», *Hansische Geschichtsblätter* LXXXIII (1965), pp. 12-45.

REININGHAUS, W., «Die Migration der Handwerksgesellen in der Zeit der Entsehung ihrer Gilden», *VSWG* LXVIII (1981), pp. 1-21.

VOGEL, B. (ed.), *Les migrations de l'Antiquité à nos jours,* Estrasburgo, 1996.

WISSEL, R., *Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit* [1929], vol. 1, ed. de E. Schraepler, Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin VII, Berlín, ^{2}1971.

WOLFRAM, H. y SCHWARCZ, A. (eds.), *Anerkennung und Integration,* Denkschriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften CXCIII, Viena, 1988.

LA EMIGRACIÓN EN SOLITARIO

ANDRE, E., *Ein Königshof auf Reisen, Der Kontinentaufenthalt Edwards III. von England 1338-1340,* Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft XLI, Colonia, Weimar, Viena, 1995.

SCHMUGGE, L., «Mobilität und Freiheit im Mittelalter», en J. Fried (ed.), *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert,* VuF XXXIX, Sigmaringen, 1991, pp. 307-349.

LOS VIAJES EN GRUPO

ERFEN, I. y SPIEß, K.-H. (eds.), *Fremdheit und Reisen im Mittelalter,* Stuttgart, 1997.

LABARGE, M. W., *Medieval Travellers, The Rich and the Restless,* Londres, 1982 [ed. cast.: *Viajeros medievales, los ricos y los insatisfechos,* Madrid, Nerea, 2000].

MORAW, P. (ed.), *Unterwegssein im Spätmittelalter,* Zeitschrift ftir Historische Forschung. Beiheft I, Berlín, 1985.

OHLER, N., *Reisen im Mittelalter,* Múnich, Zúrich, 1986.

PARAVICINI, W., «Von der Heidenfahrt zur Kavalierstour: Über Motive und Formen adligen Reisens im späten Mittelalter», en H. Brunner (ed.), *Wisensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* Wiesbaden, 1993, pp. 91-130.

LOS VIAJES EN SOLITARIO

BAAKEN, G. y SCHMIDT, R., *Königtum, Burgen und Königsfreie, Königsumritt und Huldigung in ottonisch-salischer Zeit* [1961], VuF VI, Sigmaringen, ^{2}1981.

BERNHARDT, I. W., *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany,* Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth Series, vol. XXI, Cambridge, 1993.

BRÜHL, C., «Die Herrscheritinerare», *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull' alto medioevo di Spoleto* XIX (1985), pp. 615-645.

EWERT, Ch., «Itinerar und Herrschaft im Spätmittelalter, Ein wirtschaftstheoretischer Ansatz und empirische Ergebnisse für die burgundischen Herzöge im 15. Jahrhundert (1419-1477)», *Historical Social Research* XXI (1996), pp. 89-114.

MÜLLER-MERTENS, E., *Die Reichsstruktur im Spiegel der Herrschaftspraxis Ottos des Großen,* Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXV, Berlín, 1980.

MÜLLER-MERTENS, E. y HUSCHNER, W., *Reichsintegration im Spiegel der Herrschaftspraxis Kaiser Konrads II.,* Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXXV, Weimar, 1992.

PEYER, H. C., *Von der Gastfreunschaft zum Gasthaus,* MGH Schriften XXXI, Hanover, 1987.

SCHLAUCH, M., «Widsith, Vithfürull, and Some Other Analogues», *Publications of the Modern Language Association of America* XLVI (1931), pp. 969-987.

PEREGRINACIONES

ARONSTAM, R. A., «Penintential Pilgrimages to Rome in the Early Middle *Ages*», *Archivum historias pontificias* XIII (1973), pp. 65-83.

HERBERS, K., *Der Jakobsweg,* Tubinga, 1986.

MOORE,W. J., *The Saxon Pilgrims to Rome and the Schola Saxonum,* Friburgo, 1937.

STANCLIFFE, C., «Kings Who Optad out», en P. Wormald, D. Bullough y R. Collins (eds.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society, Studies Presented to John Michael Wallace-Hadrill,* Blackwell, 1983, pp. 134-167.

WEBB, D., *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West,* Londres, Nueva York, 1999.

MEDIOS DE TRANSPORTE Y ESTADO DE LOS CAMINOS

BAUTIER, A.-M., «Contribution à l'histoire du chaval au Moyen Age», *Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1976), pp. 209-249.

HARRISON, D. F., «Bridges and Economic Development 1300-1800», *Economic History Review* XLV (1992), pp. 240-261.

LANGDON, J., *Horses, Oxen, and Technological Innovation,* Cambridge, 1986.

LUDWIG, F., *Untersuchungen über die Reise-und Marschgeschwindigkeit im 12. und 13. Jahrhundert,* Berlín, 1897.

PELTERET, D. A., «The Roads of Anglo-Saxon England», *Wiltshire Archaeological and Natural History Magazine* LXXIX (1985), pp. 155-163.

REUTER, T., «Die Unsicherheit auf den Straflen im europäischen Früh- und Hochmittelalter, Täter, Opfer und ihre mittelalterlichen und modernen Beobachter», en J. Fried (ed.), *Trüger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, VuF XLIII, Sigmaringen, 1996, pp. 169-201.

STENTON, F. M., «The Road System of Medieval England», *Economic History Review* VII (1936-1938), pp. 7-21 (reimpreso en Stenton, *Preparatory to Anglo-Saxon England*, ed. de D. M. Stenton, Oxford, 1970, pp. 234-251).

LITERATURA DE VIAJES, CRÓNICAS DE VIAJES

BENNETT, J. W., *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, Modern Language Association of America. Monograph Series XIX, Nueva York, 1954.

ERTZDORFF, X. von, NEUKIRCH, D. (eds.), *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* Chloe XIII, Ámsterdam, Atlanta, 1992.
ESCH, A., «Gemeinsarnes Erlebnis - individueller Bericht: Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalempilgern 1480», *Zeitschrift für Historische Forschung* XI (1984), pp. 385-416 (reimpreso en Esch, *Zeitalter und Menschenalter: Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart,* Múnich, 1994, pp. 189-216).

LOS VIEJOS Y LOS JÓVENES

LOS GRADOS DE EDAD

GHELLINCK, J. S. J., «Iuventus, gravitas, senectud», en *Studia medievalia in honorem R. J. Martin,* Brujas, 1948, pp. 39-59.
GOODICH, M., *From Birth to Old Age, The Human Life Cycle in Medieval Thought 1250-1350,* Nueva York, 1989.
HOFMEISTER, A., «Puer, iuvenis, senex», en A. Brackmann (ed.), *Papsttum und Kaisertum. Festschrift für Paul Fridolin Kehr zum 65. Geburtstag,* Múnich, 1926, pp. 287-316 (reimpresión: Aalen, 1973).
Die Lebenstreppe, Bilder der menschlichen Lebensalter, Schriften des Rheinischen Museumsamtes XXIII, Pulheim, 1983.
WACKERNAGEL, W., *Die Lebensalter,* Basilea, 1862.

LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS

ARNOLD, K., *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance,* Sammlung Zebra. Reihe B, vol. II, Paderborn, 1980.
GARIN, E., *L'educazione in Europa (1400-1600),* Biblioteca di cultura moderna DXXXI, Bari, 1957.
JUSSEN, B., *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter,* VMPIG XCVIII, Gotinga, 1991.
L'enfant, Recueils de la Société Jean Bodin XXXVI, Bruselas, 1976.
LEVI, G. y SCHMITT, J.-C. (eds.), *Ancient and Medieval Rites of Passage,* vol. 1, Cambridge, Mass., Londres, 1997.
LYNCH, J. H., *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe,* Princeton, 1986.
RICHÉ, P., «L'enfant dans le haut Moyen Age», *Annales de démographie historique* (1973), pp. 75-98.
SCHWARZ, H. W., *Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters,* Bonner historische Forschungen LVI, Siegburg, 1993.
SHAHAR, S., *Childhood in the Middle Ages* [1980], Londres, Nueva York, ^{2}1992.

Las escuelas

Courtenay, W. J., *Schools and Scholars in Fourteenth-century England,* Princeton, 1988.

Fried, J. (ed.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters,* VuF XXX, Sigmaringen, 1986.

Orme, N., *English Schools in the Middle Ages,* Londres, 1973.

—, «The Culture of Children in Medieval England», *Past and Present* CXLVIII (1995), pp. 48-88.

Riché, P., *Education et culture dans l'Occident* [1962], París, ^{3}1973.

—, *Daily Life in the World of Charlemagne* [París, 1963], Filadelfia, 1978.

—, *Instruction et vie religieuse dans le haut Moyen Age,* Londres, 1981.

—, *Education et culture dans l'Occident médiéval,* Variorum Collected Studies Series CDXX, Aldershot, 1993.

El envejecimiento

Borscheid, P., *Geschichte des Alters* [1987], Múnich, ^{2}1989.

Sheehan, M. M., *Aging and the Ages in Medieval Europe,* Toronto, 1990.

Sprandel, R., *Altersschicksal und Altersmoral, Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der Pariser Bibelexegese des 12.-16. Jahrhundert,* Monographien zur Geschichte XXII, Stuttgart, 1981.

La muerte y el entierro

Boase, Th. S. R., *Death in the Middle Ages,* Londres, 1972.

Braet, H. y Verbeke, W. (eds.), *Death in the Middle Ages,* Lovaina, 1983.

Daniell, Ch., *Death and Burial in Medieval Europe,* Londres, 1996.

Kölmer, L. (ed.), *Der Tod des Mächtigen, Sterben, Tod und Begrabnis spätmittelalterlicher Herrscher,* Paderborn, 1997.

Ohler, N., *Sterben und Tod im Mittelalter,* Múnich, 1990.

Sutto, C. (ed.), *Le sentiment de la mort au Moyen Age,* Montreal, 1979.

Taylor, J. H. M. (ed.), *Dies illa, Death in the Middle Ages,* Liverpool, 1984.

Vovelle, M., *La mort et l'occident de 1300 à nos jours,* París, 1983.

El gobierno y la representación

Conceptos del gobierno

Althoff, G., «Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien* XXIII (1989), pp. 265-290.

—, *Verwandte, Freunde und Getreue, Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittealter,* Darmstadt, 1990.
—, *Amicitia und Pacta, Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert*, MGH Schriften XXXVII, Hanover, 1992.
ANTON, H. H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit,* Bonner historische Forschungen XXXII, Bonn, 1968.
BORN, L. K., «The Perfect Prince, A Study in Thirteenth- and Fourteenth-century Ideals», *Speculum* III (1928), pp. 470-504.
COURTENAY, W., *Capacity and Causality, A History of the Distinction between Absolute and Ordained Power,* Bérgamo, 1990.
GREEN, D. H., *The Carolingian Lord,* Cambridge, 1965.
HOLENSTEIN, A., *Die Huldigung der Untertanen, Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte XXXVI, Stuttgart, Nueva York, 1991.
JACKSON, W. Th. H., «The Conflict between Hero and King», en Jackson, *The Hero and the King,* Nueva York, 1982, pp. 1-111.
KASKE, R. E., «*Sapientia et fortitudo* as the Controlling Theme in *Beowulf*», *Studia Neophilologica* LV (1958), pp. 423-456.
KERN, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter,* Leipzig, 1914 (reimpresión: Darmstadt, 1973).
LEYERLE, J., «Beowulf, the Hero and the King», *Medium Aevum* XXXIV (1965), pp. 89-102.
MANZ, L., *Der Ordo-Gedanke*, VSWG. Beiheft XXXIII, Stuttgart, 1937.
SEEBOLD, E., «Die ae. Entsprechungen von lat. sapiens und prudens», *Anglia* XLII (1974), pp. 291-333.
WEINACHT, P.-L., *Staat- Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert,* Beiträge zur Politischen Wissenschaft II, Berlín, 1968,.

CONCEPTOS DE LA REPRESENTACIÓN

ALTHOFF, G. y SCHUBERT, E. (eds.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen,* VuF XLVI, Sigmaringen, 1998.
BLOCKMANS, W. P., «A Typology of Representative Institutions in Late Medieval Europe», *Journal of Medieval History* IV (1978), pp. 189-215.
—, «Representation (since the Thirteenth Century)», *The New Cambridge Medieval History*, vol. 7, ed. Christopher T. Allmand, Cambridge, 1998, pp. 29-64.
CLASSEN, P., «Die Verträge von Coulaines und Verdun 843 als Grundlagen des westfränkischen Reiches», *Historische Zeitschrift* CXCVI (1963), pp. 1-35.

HÖß, I., «Parlamenturn, Zur Verwendung des Begriffes im Sprachgebrauch der spätmittelalterlichen Reichskanzlei», en H. Beumann (ed.), *Historische Forschungen für Walter Schlesinger,* Colonia, Viena, 1974, pp. 570-583.

HOFMANN, H., *Repräsentation, Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Schriften zur Verfassungsgeschichte XXII, Berlín, 1974.

RAGOTZKY, H. y WENZEL, H. (eds.), *Höfische Repräsentation,* Tubinga, 1990.

STAFFORD, P. A., «The Laws of Cnut and the History of Anglo-Saxon Royal Promises», *Anglo-Saxon England* X (1978), pp. 173-190.

ZIMMERMANN, A. (ed.), *Der Begriff repraesentatio im Mittelalter,* Miscellanea Mediaevalia VIII, Berlín, Nueva York, 1972.

EL PROBLEMA DE LA SOBERANÍA

DAVID, M., *La souveraineté et les limites principales du pouvoir,* París, 1954.

KNABE, L., *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreits,* Historische Studien CCXCII, Berlín, 1936 (reimpresión: Vaduz, 1965).

QUARITSCH, H., *Souveränität,* Schriften zur Verfassungsgeschichte XXXVIII, Berlín, 1986.

ULLMANN, W., «Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriffs im Spätmittelalter», en L. Carlen y F. Steinegger (eds.), *Festschrift für Nikolaus Grasa zum 60. Geburtstag*, vol. 1, Innsbruck, 1974, pp. 9-27.

WILKS, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages,* Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. IX, Cambridge, 1964.

TEORÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICAS

ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age* [1934], Colloque L'Eglise et L'Etat au Moyen Age II, París, ²1955 [ed. cast.: *El agustinismo político, ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media,* Granada, 2005].

BERNHEIM, E., *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung,* Tubinga, 1918.

BURNS, J. H., *Lordship, Kingship, and Empire, The Idea of Monarchy 1400-1525,* Oxford, 1992.

CANNING, J., *The Political Thought of Baldus de Ubaldis,* Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth Series VI, Cambridge, 1987.

CANNING, J. y OEXLE, O. G. (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter,* VMPIG CXLVII, Gotinga, 1998.

FOWLER, G. B., *Intellectual Interests of Engelbert of Admont,* Studies in History, Economics and Public Law DXXX, Nueva York, 1947 (reimpresión: Nueva York, 1967).

GOEZ, W., *Translatio imperii, Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* Tubinga, 1958.

HAMM, M., «Engelbert von Admont ala Staatstheoretiker», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte Benediktinerordens und seiner Zweige* LXXXV (1974), pp. 343-495.

HOLTZMANN, R., «Dominium mundi und imperium merurn», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXI (1942), pp. 191-200.

KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies, A Study of Medieval Political Theology,* Princeton, 1957 [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey, un estudio de teología medieval,* Madrid, Alianza, 1985; Madrid, Akal, en prensa].

MIETHKE, J., «Politische Theorie in der Krise der Zeit», en G. Melville (ed.), *Institutionen und Geschichte,* Norm und Struktur I, Colonia, Weimar, Viena, 1992, pp. 157-186.

NEDERMAN, C. J. y FORSHAM, K. L. (eds.), *Medieval Political Theory, The Quest for the Body Politic 1100-1400,* Londres, 1993.

SCHRAMM, P. E., *Kaiser, Rom und Renovatio,* Studien der Bibliothek Warburg XVII, Leipzig, 1929 (reimpresión: Darmstadt, 1962).

STRUVE, T., *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XVI, Stuttgart, 1978.

STÜRNER, W., *Peccatum und potestas, Der Sündenfall und die Entstehung der herrschaftlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken,* Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XI, Sigmaringen, 1986.

WILKS, M. (ed.), *The World of John of Salisbury,* Studies in Church History. Subsidia III, Oxford, 1984.

WOOLF, C. N. S., *Bartolus of Sassoferato, His Position in the History of Medieval Political Thought,* Cambridge, 1913.

CEREMONIAS Y SÍMBOLOS DE GOBIERNO

BIEHL, L., *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich,* Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft LXXV, Paderborn, 1937.

BLOCH, M., *The Royal Touch* [Estrasburgo, 1924], Nueva York, 1990 [ed. cast.: *Los reyes taumaturgos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988].
DAVID, M., «Le serment de sacre du IX^e^ au XV^e^ siècle», *Revue du Moyen Age Latin* VI (1950), pp. 5-272.
EICHMANN, E., *Die Kaiserkrönung im Abendland,* 2 vols., Wurzburgo, 1942.
ENRIGHT, M. J., *Iona, Tara, and Soissons: The Origins of the Royal Anointing Ritual,* Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XVII, Berlín, Nueva York, 1985.
HELLMANN, M. (ed.), *Corona regni,* Wege der Forschung III, Darmstadt, 1961.
MCCORMICK, M., *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West,* Cambridge, 1985 (reimpresión: Cambridge, 1987).
PRODI, P., *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents,* Schriften- des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient XI, Berlín, 1997.
SCHMITZ, K., *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde,* Kirchenrechtliche Abhandlungen LXXXI, Stuttgart, 1913.
SCHRAMM, P. E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik,* 3 vols., MGH Schriften XII, Stuttgart, 1954-1956.
STAATS, R., *Theologie der Reichskrone,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XIII, Stuttgart, 1976.
STAUBACH, N., *Rex christianus, Hofkultur und Herrschaftspropaganda im Reich Kalrs des Kahlen*, vol. 2, Pictura et poesis II, 2, Colonia, Weimar, Viena 1992.
WOLF, G. G., *Die Wiener Reichskrone,* Schriften des Kunsthistorischen Museums I, Viena, 1995.

EL CONTRACTUALISMO

BLOCKMANS, W. P., «Du contrat féodal à la souveraineté du peuple», en *Assemblee di stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno,* Rímini, 1983, pp. 135-150.
CONGAR, Y. M.-J., «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger* XXXVI (1958), pp. 210-259 (reimpreso en H. Rausch [ed.], *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung*, vol. 1, Wege der Forschung CXCVI, Darmstadt, 1980, pp. 115-182).
COURTENAY, W., *Covenant and Causality in Medieval Thought,* Variorum Collected Studies Series CCVI, Aldershot, 1984.
HAMM, B., *Promissio, Pactum, Ordinatio, Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre,* Beiträge zur Historischen Theologie LIV, Tubinga, 1977.

HANNING, J., *Consensus fidelium, Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches,* Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXVII, Stuttgart, 1982.
MARONGIU, A., «Das Prinzip der Demokratie und der Zustimmung», en H. Rausch (ed.), *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung*, vol. 1, Wege der Forschung CXCVI (Darmstadt, 1980), pp. 183-221 (1.ª edición en *Studia Gratiana* VIII [1962], pp. 555-575).
MCCOY, Ch. S. y BAKER, J. W., *Fountainhead of Federalism, Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition,* Louisville, KY, 1991.
NÄF, W., «Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag», *Schweizerische Beiträge zur allgemeinen Geschichte* VII (1949), pp. 26-52.
OAKLEY, F., *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages,* Variorum Collected Studies Series CLXXXIX, Londres, 1984.
OESTREICH, G., *Neostoicism and the Early Modern State,* eds. de B. Oestreich y H. Georg Koenigsberger, Cambridge, 1982.
POST, G., «A Romano-canonical Maxim "Quod omnes tangit" in Bracton», *Traditio* IV (1946), pp. 197-251.
—, «A Roman Legal Theory of Consent», *Wisconsin Law Review* (1950), pp. 66-78.
TIERNEY, B., *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages,* Variorum Collected Studies Series XC, Londres, 1979.

ESTRUCTURA Y DESARROLLO DE LAS INSTITUCIONES DE GOBIERNO

BLACK, A. J., *Monarchy and Community, Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450,* Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Third Series, vol. II, Cambridge, 1970.
BLOKMANS, W. P. y GENET, J.-Ph. (eds.), *Visions sur le développement des états européens,* Collection de l'Ecole Française de Rome CLXXI, Roma, 1993.
CHEYETTE, F. L. (ed.), *Lordship and Community in Medieval Europe,* Nueva York, 1968.
DAM, R. van, *Leadership and Community in Late Antique Gaul,* Berkeley, Los Ángeles, 1985.
ENGLBERG, J., *Gregor VII. und die Investiturfrage,* Passauer historische Forschungen IX, Colonia, Weimar, Viena, 1996.
FLECKENSTEIN, J., *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, vol. 1, MGH Schriften XVI, Stuttgart, 1959.
GERNHUBER, J., *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Landfrieden,* Bonner rechtwissenschaftliche Abhandlungen XLIV, Bonn, 1952.
HEAD, Th. y LANDES, R. (eds.), *The Peace of God, Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000,* Ithaca, Londres, 1992.

KRYNEN, J., *L'Empire du roi, Idées et croyances en France, XII^e–XV^e siècles,* París, 1993.
LINDOW, J., *Comitatus, Individual and Honor, Studies in North Germanic Institutional Vocabulary,* University of California Publications in Linguistica LXXXIII, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1976.
MAYER, Th. (ed.), *Das Königtum* [1956], VuF III, Sigmaringen, ⁴1973.
PATZE, H. (ed.), *Der deutsche Territorialstaat im 14. Jahrhundert,* 2 vols., VuF XIII-XIV, Sigmaringen, 1970.
La Regalità sacra, Studies in the History of Religions. Supplements to Numen IV, Leiden, 1959.
REYNOLDS, S., *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300,* Oxford, Nueva York, Toronto, 1984.
SANTIFALLER, L., *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems* [1954], Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. CCXXIX, 1, Viena, ²1964.
SCHLESINGER, W., *Die Entstehung der Landesherrschaft* [1941], Darmstadt, ²1964.
SCHRAMM, P. E., *Kaiser, Könige und Päpste,* 4 vols., Stuttgart, 1968-1970.
WALLACE-HADRILL, J. M., *Early Germanic Kingship in England and on the Continent,* Oxford, 1971.

ESTRUCTURA Y REFORMA DEL SACRO IMPERIO ROMANO Y DEL PAPADO

ANGERMEIER, H., *Das alte Reich in der deutschen Geschichte,* Múnich, 1991.
BLACK, A. J., *Council and Commune, The Conciliar Movement and the Fifteenth-century Heritage,* Londres, 1980.
CUMING, G. J. y BAKER, D. (eds.), *Councils and Assemblies,* Cambridge, 1971.
FOLZ, R., *L'idée de l'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle,* París, 1953.
HEINIG, P.-J. (ed.), *Kaiser Friedrich III. (1440-1493) in seiner Zeit,* Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii II, Colonia, Weimar, Viena, 1993.
—, *Kaiser Friedrich III. (1440-1493), Hof, Regierung und Politik,* 3 vols., Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte. Beiheft zu J. F. Boehmer, Regesta Imperii XVII, Colonia, Weimar, Viena, 1997.
KUTTNER, S., *Mediaeval Councils, Decretals and Collections of Canon Law,* Collected Studies Series CXXVI, Londres, 1980.
MICHAUD-QUANTIN, P., *Universitas, Expression du mouvement communautaire dans le Moyen Age,* Collection L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XIII, París, 1970.
SCHUBERT, E., *König und Reich,* VMPIG LXIII, Gotinga, 1979.

TABLA CRONOLÓGICA

312	El emperador Constantino vence en una batalla contra el emperador Majencio y se convierte al cristianismo.
325	I Concilio ecuménico de Nicea.
ca. 370	Una fuerza aliada de anglos y suevos vence en la batalla de Fifeldor (Eider) contra el pueblo de los myrging, quienes emigran a Britania.
395	Muerte del emperador Teodosio I. División del Imperio romano.
410	Saqueo de Roma por guerreros bajo el liderazgo de Alarico, rey de los visigodos. El emperador Honorio anuncia que los bretones habrán de defenderse por sí mismos.
ca. 410	Fundación de monasterios en Marsella y Lerins.
418	Los visigodos se asientan en Aquitania, con Tolosa como capital.
429	Los vándalos toman el control de la provincia romana de África.
443	Los burgundios controlan áreas en los Alpes occidentales.
449	Fecha dada por Beda para la emigración de sajones, anglos y jutos a Britania.
451	Derrota de Atila, rey de los hunos, cerca de Châlons-sur-Marne.
476	Fin del gobierno imperial romano en la ciudad de Roma.
477	Fecha dada en la Crónica anglosajona para la emigración de sajones, bajo el liderazgo de Aelle, a Britania.
481	Muerte de Julio Nepo, último emperador romano que había ocupado el trono imperial en Roma.
481-511	Clodoveo, rey de los francos.
483-577	San Brandán, fundador de varios monasterios en Irlanda.

493	Teodorico, rey de los ostrogodos, controla algunas partes de Italia.
495	Fecha dada en la Crónica anglosajona para la emigración de sajones, bajo el liderazgo de Cerdic, a Britania.
ca. 496	Clodoveo, rey de los francos, se convierte al catolicismo tras una victoria sobre los alamanes.
507	Clodoveo vence a los visigodos en la batalla de Vouillé, por lo que éstos se trasladan a Hispania.
508	Clodoveo recibe, en Tours, los honores imperiales por parte del emperador Anastasio.
511-534	Teuderico, rey de los francos.
524	Boecio, un senador romano, sentenciado a muerte a causa de su oposición a Teodorico.
526	Muerte de Teodorico.
527-565	Justiniano, emperador de Bizancio.
529	Fundación por san Benito de un monasterio en Montecassino.
531	Un ejército franco dirigido por el rey Teuderico derrota a Irminfrid, rey de los turingios, destruyendo su reino.
534	Promulgación de un código de leyes por el emperador Justiniano.
534-548	Teudeberto, rey de los francos.
535	Tropas bizantinas vencen a los vándalos en África.
535	Tropas bizantinas acuden a Italia contra los ostrogodos.
542	Difusión de una epidemia de peste bubónica.
547	Fecha de la llegada al poder de Ida, primer rey conocido de Bernicia, en Britania.
554	Tropas bizantinas toman el control de Italia.
559	Fecha de la llegada al poder de Aelle, primer rey conocido de Deira, en Britania.
560-616	Etelberto, rey de Kent.
568	Los lombardos se asientan en el norte de Italia.
587	Recaredo, rey de los visigodos, se convierte al catolicismo.
590	Columbano, un misionero católico de Irlanda, y sus compañeros llegan a la Galia.
590-604	Pontificado de Gregorio I.
596	San Agustín de Canterbury llega desde Roma y comienza su misión católica en Kent.
612	Columbano funda un monasterio en Bobbio.
616-640	Edbaldo, rey de Kent.
635	Aidan, un misionero irlandés, llega a Lindisfarne a requerimiento de Oswald, rey de Northumbria.
638	Los árabes toman el control de Jerusalén.

664	El sínodo de Whitby resuelve las disputas entre los misioneros católicos romanos e irlandeses.
669	Wilfrid se convierte en obispo de York.
672	Perctarit, rey de los lombardos, se convierte al catolicismo.
685-688	Caedwalla, rey de los sajones occidentales, abdica y muere en Roma en 689.
688-726	Ine, rey de los sajones occidentales, gobierna junto a su padre, Conrad, durante algún tiempo, abdicando y muriendo en Roma en 726 o después.
690-725	Wihtred, rey de Kent.
697	Los árabes controlan Cartago.
711	Tropas árabes invaden la península Ibérica.
719	Winfrith-Bonifacio recibe el mandato pontificio de convertirse en misionero en algunas áreas al norte de los Alpes.
722	Winfrith-Bonifacio es nombrado obispo por el papa Gregorio II.
732	Derrota de las tropas árabes por el *mayordomo* de los francos Carlos Martel en las batallas de Tours y Poitiers.
744	Sturmi se convierte en el primer abad del monasterio fundado en Fulda por san Bonifacio.
751	Pipino III derroca al último de los descendientes de Clodoveo y se proclama rey de los francos.
754	Pipino busca el apoyo del papa Esteban II para consolidar su posición como rey de los francos.
768-814	Carlomagno, hijo de Pipino III, rey de los francos.
772-805	Carlomagno combate en una serie de campañas militares contra los sajones.
774	Carlomagno se convierte también en rey de los lombardos.
791-842	El rey Alfonso II de Asturias difunde la noticia de la supuesta identificación de un mausoleo romano tardío como la tumba del apóstol Santiago el Mayor (decapitado *ca.* 44) en un lugar subsiguientemente llamado Santiago de Compostela. Desde el siglo X dicho lugar atrae a peregrinos de toda Europa.
793	Lindisfarne es saqueada por los vikingos.
800	Carlomagno es coronado emperador en Roma por el papa León III (795-816).
812	Disputas entre Carlomagno y los emperadores romanos en las fronteras bizantinas.
814	Fundación del obispado de Halberstadt.
814-840	Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno, rey de los francos.
827	Tropas árabes toman el control de algunas partes de Sicilia.
840	Los vikingos se establecen en Irlanda y fundan Dublín.
840-877	Carlos el Calvo, el hijo más joven de Luis el Piadoso, rey de los francos y emperador.

843	Carlos el Calvo y sus dos hermanos se reparten el reino franco en el Tratado de Verdún.
855-870	Edmundo, rey de los anglos orientales.
858-867	Pontificado de Nicolás I.
860	Vikingos procedentes de Kiev atacan Constantinopla.
865	El «Gran ejército» vikingo se desplaza a Inglaterra.
871-899	Alfredo el Grande, rey de Wessex.
876	Tropas bizantinas comienzan toda una serie de campañas contra los árabes en Sicilia.
898-923	Carlos el Simple, rey de los francos.
899	Ataques húngaros en Italia.
899-924	Eduardo el Viejo, rey de los sajones occidentales.
910	El duque Guillermo el Piadoso funda Cluny.
911	Conrado I es elegido rey por representantes de algunos grupos políticos en el reino franco al este del Rin. El rey Carlos el Simple concede partes de Normandía al jefe vikingo Rollo.
919-936	Enrique I, duque de los sajones, sucede en el trono a Conrado.
920-923	El duque Roberto de Neustria es elegido en contra del rey Carlos el Simple.
ca. 922	Enrique I autoriza la construcción de fortalezas contra los húngaros en su reino.
933	Enrique I derrota a los húngaros en Riade.
936-973	Otón I, hijo de Enrique I, sucede a su padre en el trono.
953-954	El hijo de Otón I, el duque Liudolfo, se rebela contra su padre, muriendo en 957.
955	Otón I derrota a los húngaros en Lechfeld, cerca de Augsburgo.
957/9-975	Edgardo, rey de Inglaterra.
962	Otón I es coronado emperador en Roma por el papa Juan XII.
965	Bruno, el hijo menor de Otón I, muere como arzobispo de Colonia y duque de Lorena.
968	Otón I funda el arzobispado de Magdeburgo.
973-983	Otón II sucede a su padre Otón I como rey y emperador.
982	Otón II es derrotado por tropas árabes en Cortona.
983-1002	Otón III, nacido en 980, sucede a su padre como rey y emperador bajo las regencias de su madre Teófano y su abuela Adelaida.
987-996	Hugo Capeto, nieto del rey Roberto, rey de los francos.
996-1021	Al-Hakem, califa de Bagdad.
996-1031	Roberto II, rey de los francos, como sucesor de su padre Hugo Capeto.
999-1003	Pontificado de Silvestre II (Gerberto de Aurillac), maestro del emperador Otón III.

1000	Otón III visita Gniezno, en Polonia, promoviendo la fundación de un arzobispado en dicho lugar. El rey Esteban de Hungría establece toda una serie de obispados. El rey Olaf de Suecia acepta el catolicismo.
ca. 1000	Los vikingos cruzan el Atlántico norte y llegan a América, a la que ellos llaman Vinland.
1002-1024	Mandato del emperador Enrique II.
1007	Enrique II establece un obispado en Bamberg.
1009/1010	La iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén es destruida.
1016	Los vikingos llegan a Sicilia.
1016-1035	El rey Canuto el Grande logra la corona de Inglaterra, convirtiéndose también en rey de Dinamarca y Noruega.
1024-1039	Emperador Conrado II.
1039-1056	Emperador Enrique III.
1056-1105	Emperador Enrique IV.
1059	Decreto de elección papal.
1066	El rey Harold de Inglaterra derrota al rey Harald Hardrada de Noruega en la batalla del Puente de Stamford, siendo a su vez derrotado en la batalla de Hastings por el duque Guillermo de Normandía, quien de este modo se convierte en rey de Inglaterra.
1066-1087	Guillermo el Conquistador, rey de Inglaterra.
1071	Revuelta sajona contra Enrique IV. Tropas bizantinas son derrotadas por el ejército turco en la batalla de Manzikert.
1073-1085	Pontificado de Gregorio VII.
1076	Gregorio VII excomulga al emperador Enrique IV.
1077	Enrique IV visita en Canossa a Gregorio VII, que levanta la excomunión del emperador.
1087-1100	Guillermo II, rey de Inglaterra.
1088-1099	Pontificado de Urbano II.
1095	Urbano II convoca la cruzada contra los musulmanes de Palestina en el concilio de Clermont-Ferrand.
1097-1099	Primera Cruzada contra los musulmanes en Palestina.
1099	Jerusalén es conquistada por los cruzados.
1100-1135	Enrique I, rey de Inglaterra.
1106-1125	Emperador Enrique V.
1122	Concordato de Worms entre el emperador Enrique V y el papa Calixto II.
1130	Roger II es coronado rey de Sicilia.
1135-1154	Esteban de Blois, rey de Inglaterra.
1140	Abelardo es condenado por un concilio en Sens.
1146	San Bernardo de Claraval apoya la necesidad de convocatoria de otra cruzada.

1147	El papa Eugenio III expide una bula para animar a los cruzados a luchar contra los eslavos y contra los musulmanes en España.
1147-1149	Segunda Cruzada contra los musulmanes en Palestina.
1152	El rey Luis VII de Francia (1137-1180) se divorcia de su esposa, Leonor de Aquitania, quien poco después se casa con Enrique, hijo del duque Godofredo de Anjou.
1152-1190	Federico I Barbarroja, rey de Alemania y, desde 1155, emperador romano.
1154-1189	Enrique de Aquitania, rey de Inglaterra como Enrique II.
1156	Federico I devuelve Baviera al duque Enrique el León de Sajonia (1129/1130-1195). Enrique Jasimirgott (1141-1177), anterior duque de Baviera, se convierte en duque de Austria.
1157	El Imperio se denomina por primera vez Sacro Imperio Romano.
1168	Enrique el León se casa con Matilde, hija del rey Enrique II de Inglaterra.
1180	Enrique el León es privado de sus ducados.
1180-1223	Felipe II Augusto, rey de Francia.
1187	El sultán Saladino (Salah-ed-Din) conquista la Jerusalén de los cruzados.
1188	Los hijos de Enrique II de Inglaterra se rebelan contra su padre.
1189-1192	Tercera Cruzada contra los musulmanes en Palestina.
1189-1199	Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra.
1190	El emperador Federico I muere durante la Tercera Cruzada antes de alcanzar Palestina. Al producirse el sitio de Acre, la orden Teutónica –*Ordo domus S. Mariae Teutonicorum*– se establece en Jerusalén para el cuidado de heridos, comenzando su conquista de Prusia en 1226.
1190-1197	Enrique VI sucede a su padre Federico I como emperador y prepara otra cruzada, pero muere antes de que ésta se ponga en funcionamiento.
1198	Guerra en el Imperio entre partidos rivales que soportan tres candidatos para la sucesión imperial: Felipe de Suabia, hermano de Enrique VI; Federico II, hijo de Enrique VI; y Otón de Brunswick, hijo de Enrique el León.
1198-1216	Pontificado de Inocencio III.
1199-1216	Juan Sin Tierra, rey de Inglaterra.
ca. 1200	Grupos de, principalmente, colonizadores germanos emigran hacia el este más allá de una línea que iba desde Schwerin hasta Dresde, penetrando en áreas habitadas por grupos de población eslavos.

1204	Cuarta Cruzada. Los cruzados conquistan Bizancio, expulsan al emperador bizantino de la ciudad y establecen un nuevo Imperio latino.
1209-1229	Cruzada contra los albigenses en el sur de Francia.
1210	San Francisco recibe la aprobación pontificia para su orden mendicante.
1212-1250	Federico II, rey alemán y emperador del Sacro Imperio.
1214	Felipe II Augusto derrota a una coalición de tropas imperiales y de los Plantagenet en la batalla de Bouvines.
1216	Aprobación pontificia para la fundación de la Orden de Predicadores (dominicos).
1216-1272	Reinado de Enrique III de Inglaterra.
ca. 1225-1274	Santo Tomás de Aquino.
1226-1270	Luis IX (San Luis), rey de Francia, quien morirá durante una cruzada.
1227-1241	Pontificado de Gregorio IX.
1228-1229	El emperador Federico II, estando excomulgado, lidera la Quinta Cruzada.
1229	Federico II es coronado rey de Jerusalén.
1230	Unión de los reinos de León y Castilla.
1237-1242	Los mongoles llegan a Hungría, Polonia y al mar Adriático.
1244	Jerusalén pasa a ser gobernada por los musulmanes.
1245-1273	Crisis sucesoria en el Imperio romano de Occidente.
1254	Unión de ciudades y aristócratas del Rhineland en apoyo del rey Guillermo de Holanda (1252-1256).
1261	Fin del Imperio latino en Bizancio.
1268	Carlos de Anjou, rey de Sicilia (1265-1282), derrota a Conrado, último descendiente de Federico II, en la batalla de Tagliacozzo.
1269-1295	Viaje de la familia Polo al este de Asia.
1272-1307	Eduardo I, rey de Inglaterra.
1273-1291	Rodolfo de Habsburgo, rey alemán y emperador.
1282	*Vísperas Sicilianas*: Carlos de Anjou (1265-1282) es expulsado de Sicilia, y Pedro III de Aragón le sucede como rey de Sicilia (1282-1285).
1282-1284	Eduardo I conquista Gales.
1285-1314	Felipe IV el Hermoso, rey de Francia.
1291	Acre, último baluarte de los cruzados en Palestina, es conquistado por los musulmanes. Los cantones suizos de Schwyz, Unterwalden y Uri conciertan una alianza permanente contra los señores de Habsburgo.
1302	Un ejército de caballería francés bajo el mando de Felipe IV el Hermoso es derrotado por fuerzas de infantería flamencas en la batalla de Kortrijk.

1306-1329	Roberto I, rey de Escocia.
1307-1327	Eduardo II, rey de Inglaterra.
1309-1377	Periodo del papado de Aviñón.
1310-1313	El emperador Enrique VII (1308-1313) encabeza una expedición a Italia, muriendo en el transcurso de la misma.
1313-1375	Giovanni Boccaccio, quien escribe sus *Novellae* entre 1349 y 1351.
1314	Eduardo II es derrotado por tropas escocesas capitaneadas por Roberto I de Escocia en la batalla de Bannockburn.
1315	Los suizos defienden su autonomía contra el duque Federico de Austria (1314-1330) en la batalla de Morgarten.
1322-1328	Reinado de Carlos IV de Francia.
1327-1377	Reinado de Eduardo III de Inglaterra.
1328-1350	Reinado de Felipe VI de Francia.
1338-1453	Guerra de los Cien Años.
1338	La Declaración de Rhense establece la renuncia del papa a su derecho de confirmar al candidato elegido como rey germánico y romano.
1340	Eduardo III, rey de Inglaterra (1327-1377), asume el título de rey de Francia.
ca. 1343-1400	Geoffrey Chaucer, que escribe sus *Cuentos de Canterbury* hacia 1393-1400.
1346	Las tropas inglesas derrotan a las francesas en Crécy.
1346-1378	Carlos IV, emperador romano.
1347	Fuerzas inglesas conquistan Calais.
1347-1350	La Peste Negra, en Europa.
1350-1364	Reinado de Juan II de Francia.
1354	Los turcos conquistan Gallipoli.
1356	Victoria inglesa en Poitiers.
1358	*Jacquerie* (revueltas campesinas) en Francia.
1360	Tratado de Brétigny, por el cual Eduardo III renuncia a sus pretensiones al trono francés.
1363-1404	Felipe el Atrevido, duque de Borgoña, que se convierte en conde de Flandes y Artois en 1384, y en duque de Limburg en 1396.
1364-1380	Carlos V, rey de Francia.
1372	Victoria naval franco-castellana sobre la flota inglesa en La Rochelle.
1377-1399	Ricardo II, rey de Inglaterra.
1378-1417	Gran Cisma de la Iglesia católica.
1380-1422	Carlos VI, rey de Francia.
1381	Gran levantamiento inglés.
1387	Tesalónica queda bajo el control de los turcos otomanos.

1389	Un ejército de eslavos meridionales es derrotado por una armada de turcos otomanos en Kosovo.
1397	Noruega, Suecia y Dinamarca establecen una unión en Kalmar.
1399-1413	Enrique IV, rey de Inglaterra.
1404-1419	Juan Sin Miedo, duque de Borgoña.
1413-1422	Enrique V, rey de Inglaterra.
1415	Victoria inglesa en Agincourt. Ceuta es conquistada por tropas portuguesas.
1419-1436	Guerras y cruzadas contra los husitas en Bohemia.
1419-1467	Felipe el Bueno, duque de Borgoña.
1422-1461	Carlos VII, rey de Francia.
1422-1472	Enrique VI, rey de Inglaterra.
1423-1454	Luchas entre Milán, Florencia y otros principados italianos.
1428	Juana de Arco comienza su campaña contra las tropas inglesas en Francia.
1431	Juana de Arco es sentenciada a muerte y quemada en la hoguera.
1438	La Pragmática Sanción de Bourges confiere al rey poderes sobre la Iglesia católica en Francia.
1440-1493	Mandato del emperador Federico III.
1453	Constantinopla es conquistada por un ejército turco bajo el mando del sultán Mahomet II (1451-1481). Las tropas inglesas se retiran de Francia, excepto de la ciudad de Calais.
1454	La Paz de Lodi pone fin a las guerras italianas.
1458-1464	Pontificado de Pío II.
1458-1471	Jorge de Podiebrad, rey de Bohemia.
1461-1483	Luis XI, rey de Francia.
1462	Las islas de Cabo Verde son colonizadas por los portugueses.
1467-1477	Carlos el Temerario, duque de Borgoña.
1473	En Trier Carlos el Temerario y el emperador Federico III negocian las condiciones de la sucesión imperial de Carlos.
1474-1475	Carlos el Temerario sitia Neuss.
1476	Fuerzas de infantería suizas derrotan a Carlos el Temerario en Grandson y Murten.
1477	Carlos el Temerario muere en la batalla de Nancy contra fuerzas de infantería suizas.
1477-1482	María, hija de Carlos el Temerario, duquesa de Borgoña, casada con Maximiliano, hijo del emperador Federico III.
1480-1481	Ocupación turca de Otranto, en la Italia continental.
1487	Bartolomé Díaz bordea el extremo sur de África.
1492	El último emir musulmán de Granada se retira de la ciudad y reino. Expulsión de los judíos de España.
1492-1493	Primer viaje a América de Cristóbal Colón.

1493-1519	Maximiliano I, rey de los romanos y emperador electo.
1494-1495	Carlos VIII, rey de Francia (1483-1498), invade Italia.
1495	Una Dieta imperial reunida en Worms intenta emprender reformas fundamentales en el Imperio bajo el liderazgo de Maximiliano I.
1497-1499	Vasco de Gama navega alrededor de África y alcanza Calicut, en el suroeste de India.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. Cristo y sus discípulos. *Codex Egberti,* Reichenau Island. 50
2. Mapa del mundo (mapamundi), siglo XIII. 60
3. a) Miniatura del *Sachsenspiegel* sobre el arreglo de los canalones; b) Miniatura del *Sachsenspiegel* sobre los árboles del vecino..... 66
4. Mapa del mundo de Hartmann Schedel, *Das Buch der Chronicken*, 1493. 68-69
5. Mapa del mundo dibujado por Fray Mauro, 1459. 71
6. Reconstrucción del mapa de Paolo dal Pozzo Toscanelli, 1474. 72
7. Mapa de la ciudad de Rottweil, 1564. 75
8. Un guerrero y cabezas animales esculpidos en una piedra procedente de Niederdollendorf..... 82
9. Cristo victorioso sobre el león y el dragón. Württembergische Landesbibliothek, Ms. Bibl., f. 23. 85
10. Lateral de un casco de Vendel (Suecia)..... 85
11. Crucifixión. Württembergische Landesbibliothek, Ms. Bibl., Fol. 23..... 86
12. Pentecostés. Leccionario de Reichenau..... 88
13. El denominado *Gero crucifixus*. Catedral de Colonia..... 93
14. Esgrima, del manual de esgrima de Hans Talhoffer. 99
15. Danza en la corte de Juan de Gascuña. 99
16. *Hombres luchando* de Antonio del Pollaiuolo..... 100
17. El emperador y el papa en el mástil de un barco..... 103
18. El emperador y el papa en el mástil de un barco..... 105
19. El emperador Maximiliano I luchando en un torneo a pie. 106
20. Danza urbana. 107
21. Alegoría de Europa como una reina..... 136

22. Un arma de fuego del siglo XIV. 214
23. Guerra de asedio contra un castillo. 215
24. Guerra de asedio contra una ciudad fortificada. 217
25. Unidades preparadas de caballería e infantería. 219
26. Hombres de pica suizos en batalla. 226
27. Hans Holbein el Joven, *La batalla de los lansquenetes.* *227*
28. Exposición de *personae* como máscaras teatrales. 244
29. Esquema de las esferas del universo según un plan mnemotécnico. 248
30. Pintura de dedicación, en la Biblia Vivian. 260
31. Pintura de dedicación, en el Evangelio de San Bernward de Hildesheim. 263
32. Pintura de dedicación, en las *Chroniques du Hainault.* 278
33. Frontispicio de las *Chroniques et Conquestes de Charlemaine.* 281
34. Miniatura del «pueblo de Calicut», representando el «Lejano Oriente», en el *Triumphzug* del emperador Maximiliano I. 307
35. Estandarte representando el «Lejano Oeste», en el *Triumphzug* del emperador Maximiliano I. 308
36. El estatus legal de un residente extranjero en el siglo XIII. Manuscrito Heidelberg del *Sachsenspiegel.* 320
37. Un carro de caballos del siglo XIV. 330
38. Mapa de los caminos que llevan a Roma. Harald Etzlaub. 333
39. Plano de la ciudad de Pienza tal como fue diseñada por el papa Pío II. 339
40. Plano de una ciudad ideal. Urbino, Palazzo Ducale. 341
41. Las seis edades de la vida. 346
42. Las nueve edades de la vida. 347
43. Miguel Ángel, *La batalla de Cascina.* 357
44. Maximiliano aprende un arte marcial. 358
45. Niños jugando a disputar una justa con caballos de madera de juguete. 359
46. Dos luchadores de espada en acción. 362
47. El emperador Carlos el Calvo comunicándose con Cristo. 374-375
48. El rey Edgardo ofreciendo a Cristo los estatutos de New Minster. 376
49. El rey Canuto y la reina Emma presentan una cruz a New Minster. 379
50. Juramento público de lealtad rendido ante el emperador Carlos VI en el día de su coronación. 390

ÍNDICE GENERAL

Abreviaturas 5
Introducción 7

PRIMERA PARTE. IDEAS GENERALES

I. EXPERIENCIAS DEL TIEMPO 23

Introducción, 23 – Mediciones del tiempo presente durante la Alta Edad Media, 26 – Las periodizaciones del tiempo pasado en la Alta Edad Media, 30 – Nuevas experiencias del tiempo en la Baja Edad Media, 34 – La dinamización del tiempo pasado, 39

II. CONCEPCIONES DEL ESPACIO 45

Introducción, 45 – Los conceptos de espacio en la Alta Edad Media, 49 – Los conceptos de espacio en la Plena y la Baja Edad Media, 59 – La politización del espacio de la comunicación regular y la sensibilización del espacio de la experiencia cotidiana, 74 – Conclusión, 77

III. EL CUERPO. FORMAS DE CONDUCTA 79

Introducción, 79 – Modos de comportamiento heterodinámico en la Alta Edad Media, 80 – El vencimiento de los líderes, 91 – La aparición de modos de comportamiento autodinámicos, 94 – Conclusión, 106

IV. GRUPOS 109

Introducción, 109 – Grupos familiares, 113 – Grupos vecinales, 122 – Grupos contractuales, 125 – Sumario sobre los grupos familiares, vecinales y contractuales, 130 – Grupos políticos como grupos por tradición, 131 – Los grupos sociales como grupos distinguidos por la ley, 134 – Conclusión, 142

V. HOMBRES Y MUJERES 145

La doble ascendencia en los grupos familiares altomedievales, 146 – La decadencia de los grupos familiares de doble ascendencia, 156 – La amplificación de la misoginia, 158 – La casa residencial a partir de los siglos XI y XII, 160 – Conclusión, 168

SEGUNDA PARTE. ACCIÓN

Introducción general 173

VI. ACCIÓN I: PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN 175

Introducción: las formas de comercio según Polanyi y su teoría de los «puertos comerciales», 175 – La aparición del comercio como una acción reticular, 178 – La aparición de los mercados regulares y la formación de los grupos contractuales de comerciantes profesionales, 185 – La expansión del comercio europeo, 193 – Conclusión, 195

VII. ACCIÓN II: LA GUERRA 197

Introducción, 197 – La lucha por el estatus I: la aspiración al control sobre gentes y la ausencia de expectativas de la belicosidad, 200 – La lucha por el estatus II: la caballería contra la infantería y la aspiración al poder sobre territorios y gentes, 206 – La paz de Dios: los movimientos pacifistas y la territorialización, 209 – Nuevas armas, nuevas estrategias y nuevas formas de organización militar, 213 – La lucha por el poder: el incremento de la belicosidad, 224 – Conclusión, 228

VIII. ACCIÓN III: EL PENSAMIENTO 231

Introducción: el pensamiento y la historia, 231 – La historicidad del triángulo semiótico, 234 – Los cambios en el pensamiento y su impacto sobre la utilización de las palabras, 239 – Los cambios en el pensamiento y su impacto sobre la utiliza-

ción de los conceptos, 242 – La introducción de modos autodinámicos de comportamiento en el pensamiento, 247 – Conclusión, 250

TERCERA PARTE. INTERACCIÓN

Introducción general 253

IX. COMUNICACIÓN I: LA COMUNICACIÓN EN UN PRESENTE DADO 255

Introducción, 255 – Los procesos integrados de la acción comunicativa en la Alta Edad Media, 258 – La fragmentación del proceso integrado de acción comunicativa, 273 – La imprenta, 282 – Conclusión, 283

X. COMUNICACIÓN II: CONMEMORANDO EL PASADO. LA HISTORIOGRAFÍA UNIVERSAL 285

Introducción, 285 – El presente entre el pasado y el futuro: las tradiciones ligadas a los grupos en la Europa altomedieval, 286 – El pasado como el futuro: la asociación de particularismos grupales con el universalismo, 289 – Problemas con el futuro: frente a una cronología universal y una cronología escatológica, 293 – La pérdida del futuro: la separación de la historia con respecto a la escatología, 301 – La globalización del pasado: el problema de correlacionar diferentes cronologías universales, 303 – Conclusión, 311

XI. COMUNICACIÓN III: EL MOVIMIENTO DE PERSONAS Y GRUPOS 337

Introducción, 313 – La migración, 314 – Los viajes, 327 – Conclusión, 334

CUARTA PARTE. IMÁGENES DEL ORDEN

Introducción general 337

XII. IMÁGENES DEL ORDEN I: LOS VIEJOS Y LOS JÓVENES 343

Introducción, 343 – Los esquemas por grados de edad, 344 – El control del parentesco: los viejos y los jóvenes en la Alta Edad Media, 347 – Permitir desplazamientos y la formulación de anhelos y deseos: los viejos y los jóvenes en la Plena y la Baja Edad Media, y en el siglo XVI, 354 – Conclusión, 363

XIII. Imágenes del orden II: gobierno y representación 365

Introducción, 365 – Establecimiento, mantenimiento e imposición del orden en el marco sociopolítico dispuesto por la divinidad: la Alta Edad Media, 367 – La desacralización del marco sociopolítico: la Plena y Baja Edad Media, 377 – Conclusión, 389

XIV. Colclusión: cambio y cambios 391

Generalidades: el tiempo, el espacio, el cuerpo, los grupos, los hombres y las mujeres, 392 – Acción, interacción y orden, 395 – Visión general de los cambios, 397

Selección bibliográfica 401
Tabla cronológica 447
Índice de ilustraciones 457

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Este estudio crítico analiza la transformación de las ideas en Europa occidental durante más de mil años, entre los siglos V y XVI. Su principal preocupación es interpretar y comprender los cambios en las actitudes hacia el tiempo, el espacio, el cuerpo humano, las relaciones sociales y humanas, la productividad y distribución, los viajes, las formas de pensamiento, las actitudes hacia el pasado, la vejez frente a la juventud, la guerra, la fe, y el orden social y político.

Kleinschmidt se acerca al Occidente europeo medieval como un moderno antropólogo se aproximaría al análisis de una remota cultura. Sus objetivos tienen algo en común con el eminente Jacques Le Goff, en cuanto que intenta identificarse con la cultura medieval al margen de las últimas y encumbradas actitudes históricas.

Ilustraciones y narración marchan juntas en este libro para presentar una cultura medieval moldeada por la palabra hablada y la imagen visual. Mediante una extensa exposición a partir de una gran gama de fuentes fundamentales, la amplitud y la originalidad del estudio de Kleinschmidt tendrán una importante influencia sobre la percepción erudita de la Edad Media como un periodo de cambio continuo y actitudes en constante transformación.

Harald Kleinschmidt enseña en el Institute of Social Sciences de la Universidad de Tsukubo (Japón). Medievalista de reconocido prestigio internacional, entre sus publicaciones destacan *The nemesis of power. A history of international relations theories* (2000), *People on the move. Attitudes toward and perceptions of migration in medieval and modern Europe* (2003), *Charles V* (2004) y *Perception and action in medieval Europe* (2005).

akal

CREATIVE COMMONS